This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

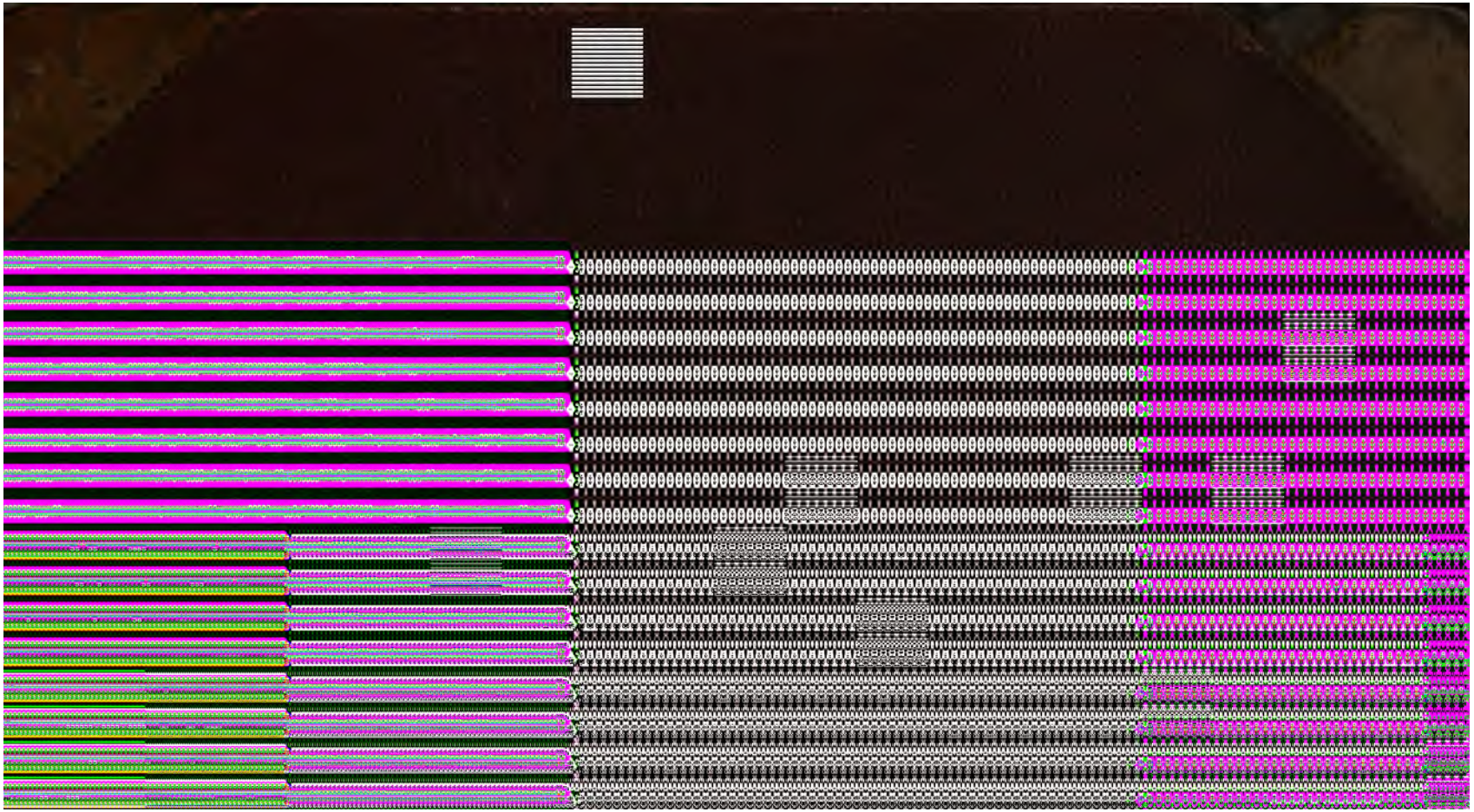
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

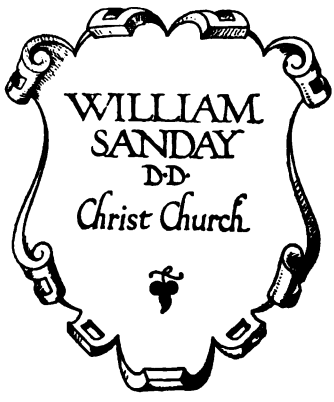
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

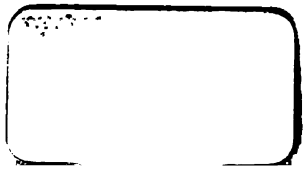
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.





1242. e 515



System

der

Christlichen Glaubenslehre

von

Dr. J. A. Dorner.

Erster Band

Grundlegung oder Apologetik.

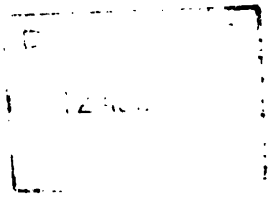
Berlin

Verlag von Wilhelm Hertz

(Besser'sche Buchhandlung)

1879.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.



Inhalt.

Einleitung.

§ 1. Encyclopädiſche Stellung der chriſtlichen Glaubenslehre. S. 1—15.

Die Lehre vom Glauben als der Vorbedingung der Erkenntniß vom Chriſtenthum als der Wahrheit oder Piſteologie. (S. 16—172.)

§ 2. Aufgabe der Piſteologie: Aufweiſung derjenigen Geſtalt des Glaubens, in der von dem richtig beſtimmten religiöſen Inhalt die religiöſe Gewißheit gewonnen iſt. S. 16—32.

§ 3. I. Beſtimmung des Inhalts. Das Charakteriſtiſche des Chriſtenthums als einer hiſtoriſchen Größe unter den andern Religionen. S. 32—44.

§ 4. II. Formelle Erforderniſſe der Gewißheit überhaupt. S. 44—63.

§ 5. Die Stufen der Glaubensgewißheit. Gang und Ziel. S. 63—65.

Erſter Abſchnitt.

Die religiöſe Gewißheit auf der Stufe des bloß hiſtoriſchen Glaubens. (S. 65—100.)

Erſter Artikel.

§ 6. Die gattungsmäßige Gewißheit oder die Gewißheit, deren Grund der kirchliche Gemeinglaube iſt. S. 65—76.

Zweiter Artikel.

§ 7. Die Gewißheit des hiſtoriſchen Glaubens als Schriftglaubens. S. 76—84.

§ 7 b. Fortſetzung. Die wiſſenſchaftlichen Begründungsverſuche des Chriſtenthums auf der Stufe des hiſtoriſchen Glaubens als Schriftglaubens. S. 84—95.

§ 8. Der Zweifel auf dem Standpunkt des hiſtoriſchen Glaubens. S. 95—100.

Zweiter Abschnitt.

Die zweite Stellung des Subjectes zum Christenthum oder die dem Historischen noch entfremdete Richtung. (S. 100—117.)

Erster Artikel.

§ 9. Die verschiedenen Formen der religiösen Hingabe an ein geschichtsloses Ideales, um religiöse Gewißheit zu gewinnen. S. 100—106.

Zweiter Artikel.

§ 9b. Die dieser Stellung entsprechenden philosophischen Systeme und ihre Beurtheilung. S. 106—117.

Dritter Abschnitt.

Die dritte Stellung zum Christenthum oder die Stufe der dem christlichen Inhalt entsprechenden religiösen Gewißheit. (S. 118—155.)

Erster Artikel.

§ 10. Die Besinnung auf sich selbst oder der praktisch werdende Zweifel. S. 118—127.

Zweiter Artikel.

§ 11. Uebergang vom religiösen Zweifel am Christenthum zur religiösen Gewißheit. S. 127—145.

Dritter Artikel.

§ 12. Uebergang von der christlichen Glaubensgewißheit zum Streben nach wissenschaftlicher Gewißheit von der Wahrheit des Christenthums. S. 146—155.
§ 13. Die dogmatische Methode. S. 155—164.
§ 14. Gliederung des Gesammtsystems der Glaubenslehre. S. 164—172.

Erster Theil

des christlichen Glaubenssystems. Fundamentallehre. (S. 173—732.)

Erster Hauptabschnitt.

Die Lehre von Gott. (S. 173—501.)

Erste Abtheilung.

Die Lehre von der Gottheit. (S. 173—330.)

§ 15. Gang. Zusammengehörigkeit von Sein, Wesen und Eigenschaften Gottes. S. 173—192.

§ 16. Erkennbarkeit Gottes. S. 192—199.

§ 17. Ueberſicht über die Beweiſe für das Daſein Gottes. S. 199—201.

§ 18. Das ontologiſche Moment im Beweiſe für das Daſein Gottes. S. 201—216.

§ 19. Folgerungen: Gottes Einheit, Einzigkeit, Einfachheit, Unendlichkeit (Raum- und Zeitfreiheit). S. 216—234.

§ 20. Das kosmologiſche Moment. S. 234—245.

§ 21. Gott als abſolutes Leben in ſich und als Princip alles Lebens. S. 245—250.

§ 22. Das phyſiko-teleologiſche Moment. S. 250—255.

§ 22 b. Gott abſolut harmoniſches Leben. S. 255—262.

§ 23. Uebergang vom phyſiko-teleologiſchen Argument zur Idee des Rechtes und zum geiſtigen Gebiet. S. 262—272.

§ 24. Das juridiſche Moment und die abſolute Gerechtigkeit. S. 272—290.

§ 25. Uebergang zu poſitiven geiſtigen Beſtimmungen des Gottesbegriffs und ihrer Gliederung im Allgemeinen. S. 290—292.

§ 26. Das moraliſche Moment. S. 292—310.

§ 27. Gott als der abſolute ethiſche Geiſt zugleich abſolute Intelligenz und Weisheit. S. 310—330.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit oder von Gott als dem in ſich Dreieinigen. (S. 330—447.)

A. Bibliſche Lehre.

§ 28. S. 330—347.

B. Kirchliche Entwickelung der Trinitätslehre. S. 347—395.

§ 29. Die kirchliche Ueberwindung des Monarchianismus in ſeinen möglichen Hauptgeſtalten. S. 347—363.

§ 29 b. Darlegung der kirchlichen Lehre. S. 363—374.

§ 30. Conſtructionsverſuche der göttlichen Dreieinigkeit. S. 374—381.

§ 30 b. Die neueren Conſtructionsverſuche. S. 381—395.

C. Poſitive Darſtellung der Lehre von Gott als dem in ſich Dreieinigen. S. 395—447.

§ 31. Die Eigenſchaftenlehre führt den auf ſeinen Inhalt ſich beſinnenden Glauben zur Trinitätslehre. Die Bedeutung dieſer Lehre für den Glauben. S. 395—403.

§ 31 b. Fortſetzung. Phyſiſche, logiſche, ethiſche Conſtruction der Trinität. S. 403—430.

§ 32. Die abſolute Perſönlichkeit in ihrem Verhältniß zu den göttlichen Hypoſtaſen und Eigenſchaften. S. 430—447.

Uebergang zur dritten Abtheilung.

Die Lehre von dem in einer Welt ſich offenbarenden Gott oder von der ökonomiſchen Trinität.

§ 33. Ableitung einer Welt aus dem trinitariſchen Gott. S. 448—459.

Dritte Abtheilung.

Die Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt. (S. 459—501.)

Erſtes Lehrſtück: Von der Schöpfung. S. 459—482.

§ 34. Von der Schöpfung. S. 459—482.

Zweites Lehrſtück: Von der Erhaltung und dem Concurſus. S. 482—489.

§ 35. Uebergang von der Schöpfung zur Erhaltung. S. 482.

§ 36. Erhaltung und Mitwirkung. S. 483—489.

Drittes Lehrſtück: Von der Vorſehung. S. 490—501.

§ 37. Schöpfung und Erhaltung werden durch die Vorſehung teleologiſch beſtimmt.

Zweiter Hauptabſchnitt. (Vgl. S. 171.)

Die Creatur, beſonders der Menſch. (S. 501—542.)

Erſtes Hauptſtück: Die Welt als Natur. S. 501—505.

§ 38. Die urſprüngliche Vollkommenheit der Natur. S. 501—505.

Zweites Hauptſtück: Der Menſch. S. 505—534.

§ 39. Der Menſch als Naturweſen. S. 505—510.

§ 40. Der Menſch als Geiſt. S. 510—514.

§ 41. Das göttliche Ebenbild. S. 515—521.

§ 42. Die weſentliche Unſterblichkeit der Seele. S. 522—526.

§ 43. Ein erſtes Paar und ſeine Fortpflanzung. S. 526—534.

Anhang: Die Lehre von den Engeln. S. 534—542.

§ 44. Die Engellehre nicht vollſtändig dogmatiſch begründet. S. 534—538.

§ 45. Dogmatiſche Bedeutung der Engellehre. S. 538—542.

Dritter Hauptabſchnitt.

Die Einheit Gottes und des Menſchen. (S. 542—732.)

Erſte thetiſche Abtheilung. (S. 542—668.)

Erſtes Hauptſtück: Die Religion. (S. 542—569.)

§ 46. Die pſychologiſche Seite der Religion. S. 542—551.

§ 47. Weſen der Religion. S. 551—557.

§ 48. Der Glaube. S. 558—562.
§ 49. Die Gemeinschaft in der Religion. S. 562—569.

Zweites Hauptstück: Die Offenbarung. (S. 569—642.)

Erster Abschnitt: Wesen und Nothwendigkeit der Offenbarung. (S. 569—577.)
§ 50. Wesen der Offenbarung. S. 569—571.
§ 51. Merkmale der Offenbarung. S. 572—577.

Zweiter Abschnitt: Form der Offenbarung. (S. 577—637.)
§ 52. Die Offenbarung als innere und äußere im Allgemeinen. S. 577—583.

Erstes Lehrstück: Wunder. (S. 583—620.)
§ 53. A. Biblische Lehre. S. 583—588.
§ 54. B. Die verschiedenen Auffassungen des Wunders. S. 588—597.
§ 55. C. Dogmatische Erörterung der Lehre vom Wunder. Die beiden Hauptarten. S. 597—616.
§ 56. Schluß. Teleologie und Erkennbarkeit des Wunders. S. 616—620.

Zweites Lehrstück: Inspiration. (S. 620—637.)
§ 57. A. Biblische Inspirationslehre. S. 621—623.
§ 58. B. Geschichte der Inspirationslehre. S. 623—627.
§ 59. C. Dogmatische Erörterung. S. 627—637.

Dritter Abschnitt: Inhalt der Offenbarung. (S. 637—642.)
§ 60. Inhalt der Offenbarung im Allgemeinen. S. 637—640.
§ 61. Inhalt der Offenbarung mit Beziehung auf die mögliche Sünde. S. 640—642.

Drittes Hauptstück: Die Vollendung der Offenbarung und Religion in der Gottmenschheit. (S. 642—668.)
§ 62. Die Menschwerdung Gottes oder die Gottmenschheit. S. 642—658.
§ 63. Erhaltung der vollendeten Offenbarung. S. 658—668.

Zweite Abtheilung (vgl. S. 542): Die historische Religion. (S. 669—732.)
§ 64. Aufgabe der wissenschaftlichen Betrachtung d. Religionsgeschichte. S. 669—672.

Erster Abschnitt: Die außerchristliche Religion. (S. 672—718.)

Erstes Hauptstück: Das Heidenthum. (S. 672—696.)
§ 65. Auch das Heidenthum hat Antheil an der Vorbereitung der vollendeten Offenbarung. S. 672—686.
§ 66. Das Heidenthum bleibt in einem Kreislauf befangen. Seine Grundfehler. S. 686—696.

Zweites Hauptſtück: Die Religion des Alten Teſtaments. (S. 696—713.)

§ 67. Die hebräiſche Religion. Ihre Grundlage und ihre Stufen. S. 696—702.

§ 68. Die hebräiſche Religion als Weiſſagung. S. 702—713.

§ 69. Anhang. Der Muhamedanismus. S. 713—718.

Zweiter Abſchnitt: Die Religion und Offenbarung in ihrer hiſtoriſchen Vollendung. (S. 718—732.)

§ 70. Das Chriſtenthum oder die abſolute Religion in Jeſus als der hiſtoriſchen Erſcheinung des Gottmenſchen verwirklicht. S. 718—732.

Namen- und Sachregiſter. S. 733—749.

Verbeſſerungen.

Einleitung.

§ 1. Encyclopädiſche Stellung der chriſtlichen Glaubenslehre.

Die thetiſche (ſyſtematiſche) Theologie iſt derjenige Theil des theologiſchen Geſammtſyſtems, welcher die von dem chriſtlichen Glauben ſelbſt geſtellte Aufgabe zu löſen hat, das Chriſtenthum als die Wahrheit zur Darſtellung zu bringen. Sie umfaßt die chriſtliche Lehre von Gott und ſeinen Thaten oder die Glaubenslehre (Dogmatik) und die chriſtliche Lehre von dem Sittlichen oder die Ethik. Der Einheitspunkt aber, von welchem beide als ihrer unmittelbaren Erkenntnißquelle ausgehen, iſt die chriſtliche Erfahrung oder der chriſtliche Glaube. Das Ziel oder die Aufgabe iſt, daß die unmittelbare, thatſächliche Gewißheit, die dem Glauben von ſeinem Inhalt beiwohnt, zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß oder zum Bewußtſein von dem inneren Zuſammenhang und der objectiven Begründung dieſes Inhaltes gebracht werde.

1. Es kann als wiſſenſchaftliche Gemeinüberzeugung der Gegenwart, die beſonders durch das Schickſal der großen philoſophiſchen Syſteme beſtärkt worden iſt, ausgeſprochen werden, daß alles Wiſſen — und um Wiſſen iſt es jeder Wiſſenſchaft zu thun, Erfahrung vorausſetzt, ſog. äußere oder innere. Damit iſt einmal der Gegenſatz gegen alles rein aprioriſch beginnen wollende Erkennen des „reinen Denkens“ ausgeſprochen; ſelbſt das logiſche und mathematiſche Erkennen, ſo gewiß ihm ein nicht aus der Erfahrung für ſich ableitbares Wiſſen um die Nothwendigkeit beiwohnt, kommt nicht ohne Anregung von außen zu

Stande. Zugleich iſt aber damit auch der Meinung zum voraus die nöthige Beſchränkung geſetzt, wornach nur Dasjenige könne Wiſſen heißen, was für alle vernünftigen Weſen überzeugend iſt. Dieſer Satz hat ſeine Wahrheit, wenn und ſofern ſie die erforderliche Erfahrung gemacht und verarbeitet haben. Denn freilich die Wahrheit iſt für Alle da, ſie iſt ſelbſtmittheilend, ſie macht gleichſam in Liebe ſich zugänglich. Aber nicht Alle erwiedern dieſe Liebe durch Liebe zur Wahrheit; Viele ſind für ſie noch nicht empfänglich und müſſen es erſt werden, damit die Wahrheit auch für ſie erſcheinen könne. Wem nun noch die gereifte Empfänglichkeit fehlt, der kann freilich weder durch wiſſenſchaftliche Beweiſe noch ſonſtwie zur Erkenntniß und Gewißheit von der Wahrheit kommen, bevor jene gewonnen iſt, noch weniger kann er, auch wenn er es wollte, eine wiſſenſchaftliche Begründung der Wahrheit oder der Erfahrung von ihr formiren. Vielmehr (und darin hat es beſonders in der Theologie die frühere Beweismethode verſehen, die ſich als zureichend für Alle ohne Weiteres anſah) aller wiſſenſchaftliche Beweis und ſeine Wirkung, die wiſſenſchaftliche Ueberzeugung, iſt nur möglich, wenn die erforderliche Erfahrung gemacht iſt. Die Erfahrung erſchließt einerſeits das Sehvermögen für den Gegenſtand, ſie liefert andrerſeits den Inhalt oder Gegenſtand der Erkenntniß oder des Wiſſens. Dieſer Sachverhalt ſetzt weder die Erfahrung gegen die Wiſſenſchaft herab, als wäre ſie deshalb etwas Geringes oder zu beanſtandendes, weil ſie nicht durch die Wiſſenſchaft zu Stande kommt: noch macht er die Wiſſenſchaft zu etwas Nebenſächlichem oder Entbehrlichem. Jenes nicht, denn die Erfahrung, ſei es äußere oder innere, verſetzt in das Gebiet der objectiven Wahrheit (ſei es ideeller oder auch realer), das logiſch dem Wiſſen vorangehen muß, damit dieſes ſeinen Inhalt haben und werden könne: ja die Erfahrung iſt auch ſelbſt eine neue Realität, die durch Contact des empfänglichen Subjects mit dem Object entſteht und Gegenſtand des Wiſſens werden kann. Dieſes nicht, denn mit der bloß receptiven Thätigkeit und Stellung iſt der Geiſt noch nicht befriedigt. Er iſt erſt geſättigt und beruhigt, wenn er zur Erkenntniß der inneren Wahrheit des Erfahrenen und damit zur Gewißheit gelangt iſt, möge dieſe nun der Keimpunkt für einen wiſſenſchaftlichen Proceß oder Reſultat deſſelben ſein.

2. Jener Contact, durch den Erfahrung wird, welcher Art immer ſie ſei, ſinnlicher oder geiſtiger, wirkt bereits den Zuſtand einer wenn auch manchfach abgeſtuften Gewißheit, die wir Glauben nennen können. Mit Recht ſagt F. H. Jakobi, daß auch unſre Gewißheit von der ſinnlichen Welt ein Glauben ſei. Ebenſo ſehen wir im Bereich der Chriſtenheit, durch den Contact mit ihrer geiſtigen Welt fort und fort Glauben entſtehen, dem thatſächlich eine unmittelbare Gewißheit oder Ueberzeugung von größerer oder kleinerer Stärke beiwohnt. Der Chriſt gewinnt im Glauben einen Lebensſtand, der thatſächlich eine Gewißheit in ſich ſchließt, in der Welt der wahren Realität zu ſtehen.[1] Wenngleich aber der Glaube ſchon in ſich ſelbſt eine Gewißheit hat, ſo iſt doch in ihm ſelber auch ein Trieb, ſich vollkommen ſeiner ſelbſt bewußt zu werden, ſowohl deſſen, wovon ihm unmittelbare Gewißheit beiwohnt, ſeines Inhaltes, als auch ſeiner Gewißheit von dieſem Inhalt und worauf ſie beruhe? Es iſt dem Chriſten Bedürfniß, darüber klar zu werden, daß und warum es Wahrheit und nichts als Wahrheit iſt, woran er im Glauben feſthält; ſein Glaube wäre kein wahrhaft gegründeter und aufrichtiger, wenn er Bedenken trüge, dieſe Frage mit vollem Ernſt zu ſtellen und zu beantworten. Der Chriſt weiß nicht bloß, an wen er glaubt (2. Tim. 1, 12), er weiß auch warum, denn er iſt bereit zur Verantwortung gegen Jedermann (1. Petri 3, 15).[2] Wie es Liebespflicht iſt, Grund anzugeben, warum man glaubt, ſo iſt es Selbſtpflicht, Pflicht der Wahrheitsliebe, guten Grund dazu zu haben und ihn zu wiſſen. Erſt durch das klare Bewußtſein wie über den Inhalt des Glaubens ſo über den Grund deſſelben und ſeiner Gewißheit iſt dieſe letztere nicht mehr bloß die des unmündigen Alters, iſt die Ueberzeugung nicht bloß eine leidendlich angethane, vielmehr eine wahrhaft perſönliche und erworbene geworden. Weiß der Chriſt ſeine Ueberzeugung als eine wohlbegründete — was gar nicht bloß auf dem Wege ſtrenger wiſſenſchaftlicher Methode möglich iſt — ſo iſt eben damit ſeine Glaubensgewißheit eine in ſich gefeſtigte, gegen Anfechtungen geſichertere geworden: ja auch der Inhalt des Glaubens wird dadurch erſt zum köſtlichſten Beſitz, wenn die Ueberzeugung von ihm als eine wohl-

[1] Vgl. das gehaltvolle Werk von Frank: Syſtem der Gewißheit 1, 2.
[2] Vgl. Frank a. a. O. S. 43.

begründete gewußt wird. Daher es Forderung der christlichen, besonders aber der bewußten evangelischen Frömmigkeit ist, zu wissen, warum man glaubt. Die Richtung auf die Erkenntniß der Begründung des Glaubens und seines Objects ist nun auch der Ansatz zu dem intellectuellen Proceß, den die Theologie aufnimmt und wissenschaftlich durchführt mittelst charismatischer Begabung.[1] Es gibt allerdings eine Ueberschätzung des Erkennens für sich, losgerissen vom Glauben. Aber es gibt auch eine Unterschätzung desselben, die vergißt, daß im Glauben selbst ein theoretischer Factor enthalten ist. Es war ein dem alten Supernaturalismus und Rationalismus gemeinsamer, folgenschwerer Irrthum, zu meinen, daß man durch Wissen zum Glauben komme, daß die denkende Vernunft sich den Glauben anzubeweisen habe, und diesem Irrthum hat Schleiermacher mit siegreichem Erfolg widerstanden. Aber er hat Viele im Widerspruch mit dem Motto seiner Glaubenslehre in das entgegengesetzte Extrem, in eine Gleichgültigkeit gegen objective Wahrheit und deren Erkenntniß geführt. Das Wissen, dem man da neben dem Glauben noch eine Stelle läßt, ist nur ein Wissen des Frommen um sich selbst, um seine eigene Zuständlichkeit. Seitdem durch Schleiermacher in echt reformatorischem Sinn der Glaube wieder in seine Ehren eingesetzt und die christliche Erfahrung als die Voraussetzung für alle dogmatischen Aussagen anerkannt ist, erachten viele Gläubige es für gefährlich, um nicht zu sagen für rationalistisch, wenn die Theologie auf eine principielle Erkenntniß, auf Erkenntniß der Begründung des Glaubens ausgehen und in diesem Sinn wissenschaftliche Beweise führen will, ohne die es doch keine Wissenschaft, sondern nur noch mehr oder minder populäre, ascetische Rede gibt,[2] und so haben sie ein Mißtrauen gegen einen der wichtigsten Theile der theologischen Aufgabe einreißen lassen. Zu dem in der Kirche vorhandenen objectiven Inhalt des Christenthums fehlt den Einen so die bewußte und feste innere Beziehung; ihrem frommen Gefühl bleibt mithin nur eine äußere übrig, die Unterwerfung unter eine ererbte, nicht lebendig und bewußt angeeignete, unverstandene Objectivität. Andere dagegen, strenge bei ihrem frommen Gefühl stehen bleibend und alle objective

[1] Vgl. Frank a. a. O. S. 5.
[2] Ebendas. S. 21.

religiöse Erkenntniß als etwas Unmögliches oder Gleichgültiges ausschließend verwenden ihre wissenschaftliche Kraft nur zur Ausscheidung alles bestimmten objectiven Gehaltes aus der Religion, den sie unter dem Namen der „Vorstellung" einer skeptischen Zersetzung unterwerfen und verfallen so einem rationalistischen Subjectivismus des Gefühls. Indem sie jedes Wissen von objectiver Wahrheit und von einem objectiven Grund des Glaubens, jede Möglichkeit einer objectiven Begründung desselben leugnen, bleibt ihnen nur eine jeder objectiven Norm entrückte Frömmigkeit übrig und es genügen ihnen religiöse Gefühle, die ihnen eine gewisse Befriedigung gewähren, die aber, wenn es keine objective Erkenntniß von göttlichen Dingen gibt, von Zufall oder Willkür nicht frei sind. Dabei wird nicht bedacht, daß es neben einem gesunden frommen Gefühl auch ein ungesundes gibt, zwischen beiden aber nicht mehr unterschieden und letzteres nicht mehr zurückgewiesen werden könnte, wenn es keine von der Subjectivität unabhängige Norm der Wahrheit mehr gäbe, oder was dasselbe ist, wenn alle Aussagen über dogmatische Gegenstände nur die Producte frommer subjectiver Erregungen, nicht eines Glaubens sein sollten, der auch ein Innewerden objectiver Wahrheit in sich schließt, die Gegenstand objectiver wissenschaftlicher Erkenntniß werden kann. Da würde den frommen Erregungen eine Autonomie zugeschrieben, die sie jeder Kritik und Regelung durch eine objectiv erkennbare Norm entzöge.[1] Wir blieben in frommer Willkür stehen, die kein höheres Gesetz, als das eigene Wohlbefinden anerkennte. Es wird daher schon dabei bleiben, der gesunde Glaube will zur Erkenntniß objectiver Wahrheit fortgehen, die dem Christen freilich nur durch Erfahrung zugeführt und vermittelt wird, äußere und innere; und Erfahrung zu machen auf die rechte Weise und von der Wahrheit ist etwas Großes. Ihr Gang ist ein stufenreicher, denn der Glaube hat viele Stufen nicht bloß aus subjectiven Gründen wachsender Empfänglichkeit, sondern auch weil die Objecte selber manchfaltig und stufenreich sind.

3. Welch großes Gut mit der Erkenntniß und Darstellung des dem Glauben unmittelbar gewissen christlichen Inhaltes als der religiösen Wahrheit, ja schon mit einer wenigstens dem Bedürfniß einer gegebenen

[1] Vgl. Martensen, De autonomia conscientiae sui humanae. Havn. 1837. p. 86 ff.

Zeit genügenden Löſung dieſer Aufgabe gewonnen iſt, dafür kann ein Zeichen die freudige Begeiſterung ſein, mit welcher von den Zeitgenoſſen der erſte Verſuch einer zuſammenhängenden wiſſenſchaftlichen Darſtellung der chriſtlichen Lehre in den Ἀρχαί des Origenes und der evangeliſchen in Melanchthons Locis iſt aufgenommen worden. Die Erkenntniß, daß aus den Principien des Chriſtenthums oder der Reformation ſich ein Ganzes, eine geſchloſſene zuſammenhängende Weltanſchauung bilde, war wie eine Befreiung des in ſich beſchloſſenen chriſtlichen Bewußtſeins, wie eine Beſiegelung des Weltberufes des Chriſtenthums. Der Nachweis der harmoniſchen Zuſammenpaſſung und Verkettung der chriſtlichen Lehrſätze gab dem Fragen nach ihrer Begründung und damit der Einſicht in das Chriſtenthum als Wahrheit eine weitreichende Befriedigung, wenn auch die letzten Principien zu erörtern noch nicht die Zeit gekommen war. Dieſe Aufgabe, ſich der chriſtlichen Wahrheit als der Wahrheit geiſtig zu bemächtigen, d. h. dieſelbe ſowohl nach ihrem inneren Zuſammenhang als in ihrer Begründung zu erkennen, iſt aber als eine ſtehende Aufgabe der Kirche anzuſehen, die den chriſtlichen Glaubensinhalt als die Wahrheit bewußt und lebendig fortzupflanzen hat. Keine Zeit kann das für die andere leiſten, jede muß das Werk wieder für ſich vollbringen, ſo hülfreich ihr auch hierbei die Vergangenheit ſein kann und ſo gewiß in ihrer Arbeit eine Continuität ſtattfindet. Denn jede Zeit muß die Gewißheit von der Wahrheit als der Wahrheit wieder ſelbſt erwerben um ſie zu haben, daher auch auf den ihren Wahrheitsſinn befriedigenden Wegen. Dieſer Aufgabe nun hat die kirchliche Wiſſenſchaft der Glaubens- und Sittenlehre, oder die thetiſche (ſyſtematiſche) Theologie zu dienen. Und nur ſie kann dieſe Aufgabe haben. Keine der andern theologiſchen Disciplinen darf nach ihrem Begriff ſie in dieſer Arbeit zu vertreten unternehmen. Von der hiſtoriſchen Theologie iſt das ohne Weiteres klar. Zwar läßt ſich manches Hiſtoriſche auch ſyſtematiſch darſtellen, z. B. der Pauliniſche oder Auguſtiniſche Lehrbegriff. Aber für den Hiſtoriker kommt es lediglich auf urkundliche Treue der Berichterſtattung an, ohne daß er für die Wahrheit oder Vortrefflichkeit des zu Berichtenden einzuſtehen hätte. Auch eine Darlegung des hiſtoriſchen Ertrages der Lehrgeſchichte der Kirche, mag dieſer in den kirchlichen Bekenntniſſen oder in der Literatur

und der theologiſchen Entwickelung bis zur Gegenwart gefunden werden (und ließe ſich dieſe Darlegung auch in logiſcher Wohlordnung und Syſtematik vollziehen), wäre nicht Darlegung der chriſtlichen Wahrheit **als Wahrheit**, geſetzt auch ſie gäbe die chriſtliche Wahrheit, denn ſie enthielte nur Bericht, was geglaubt oder gelehrt worden iſt, ohne für die Wahrheit deſſelben als hiſtoriſche Wiſſenſchaft einſtehen zu können. Im Gegentheil, wenn die Kirchen- und Dogmengeſchichte auch zu inhaltlichem wiſſenſchaftlichem Werthurtheil fortgehen will, muß ſie den objectiven Maßſtab hierfür aus einer Wiſſenſchaft entlehnen, welche die Wahrheit als Wahrheit darſtellt und begründet. Ganz ebenſo aber verhält es ſich mit der *exegetiſchen* Theologie. Die bibliſche Theologie oder die Darſtellung des dogmatiſchen und ethiſchen Gehaltes heil. Schrift kann nur das hiſtoriſche Gegenbild der Dogmatik und Ethik, nicht aber ihr Erſatz ſein. Zwar iſt ſie nicht auf Darſtellung des Entwicklungsganges der Offenbarungsſtufen, oder der Einheit und Manchfaltigkeit der verſchiedenen Schriftlehren zu beſchränken, welche einer und derſelben Stufe angehören,[1] ſondern ſie hat auch den Moment des fertigen chriſtlichen Glaubens und Lebens, wie er in der apoſtoliſchen Verkündigung und in der apoſtoliſchen Gemeinſchaft urkundlich gegeben iſt, zur Darſtellung zu bringen. Aber die Darſtellung des Urkundlichen iſt doch zunächſt nur Darſtellung deſſen, was die apoſtoliſche Kirche geglaubt, gelebt, bezeugt hat, nicht Darſtellung des urkundlich Chriſtlichen *als* der Wahrheit. Es iſt auch der bibliſchen Theologie der rein hiſtoriſche Charakter zu vindiciren,[2] ſowohl um ſie und das Schriftverſtändniß vor Gewaltthat zu ſchützen, als um der Glaubens- und Sittenlehre ihre Eigenthümlichkeit und Selbſtändigkeit zu bewahren. Spricht die bibliſche Theologie auch ein Werthurtheil aus, ſo gilt auch von ihr das ſoeben für die Kirchen- und Dogmengeſchichte Geſagte. Endlich die *praktiſche* Theologie, mag ſie immerhin auch die ſyſtematiſche Form ſuchen und immer mehr finden (daher an ſich der Glaubens- und Sittenlehre nicht ausſchließlich der Name der ſyſtematiſchen Theologie zukommen mag), hat zu ihrer Aufgabe nicht die Erkenntniß des Chriſtenthums *als der Wahrheit*, vielmehr iſt dieſe und ihre Begründung durch jene beiden thetiſchen

[1] Nitzſch, Syſtem d. chriſtl. Lehre § 4. A. 6.

[2] Vgl. Schmid's bibl. Theologie N. T. A. 3. 1864. S. 3—11.

Disciplinen für die praktische Theologie die Voraussetzung. Sie selbst aber will lehren, wie die in jenen beiden Wissenschaften begründete Idee der Kirche aus ihrer unvollkommenen Gegenwart der Verwirklichung entgegen zu führen sei. — Wenn wir nun aber gleich von allen anderen theologischen Wissenschaften die thetische Theologie bestimmt haben unterscheiden müssen, so soll doch keineswegs damit in Abrede gestellt sein, daß die exegetische und historische Function ein integrirendes Moment für ihre Verwirklichung ist.

Anmerkung. Schleiermacher weist zwar in seiner theologischen Encyclopädie die Glaubens- und Sittenlehre, für die er sowohl die vereinigende als die trennende Behandlung wünscht, der historischen Theologie zu: aber indem sie das gegenwärtige christliche Bewußtsein der Kirche darstellen sollen, will er sie doch auch als Ausdruck der eigenen Ueberzeugung oder der ihm gewissen Wahrheit verstanden wissen. Es wäre also nicht richtig, in seinem „christlichen Glauben" nur Historisches sehen zu wollen, oder zu meinen, es liege ihm bei seiner Auffassung von Dogmatik und Ethik überhaupt nicht an Darlegung der Wahrheit; aber allerdings will er nicht das an sich und objectiv Wahre darstellen, sondern nur die den Christen befriedigende Ueberzeugung, ohne sich um die Begründung dieser Ueberzeugung zu kümmern, nur daß ihm angelegen ist, die innere Zusammenstimmung der Glaubensaussagen darzulegen und damit einem wichtigen Kriterium der Wahrheit zu entsprechen. Rothe vollends würde gänzlich mißverstanden, wenn man meinte, die Glaubenslehre (oder Ethik) sei ihm nur eine historische Wissenschaft. Denn zwar das was er „Dogmatik" nennt, ist ihm wesentlich nur historisch-kritische Darlegung der Kirchenlehre, aber von ihr unterscheidet er und neben ihr will er die speculative Theologie, die ihm für die Wahrheit des christlichen Glaubensinhaltes einstehen, also geben soll, was wir von der Glaubenslehre verlangen.

4. Die thetische Theologie bildet also einen besondern Zweig im Gesammtsystem der Theologie, denjenigen nämlich, welcher das als wahr geglaubte Christenthum auch als die Wahrheit wissenschaftlich darzustellen unternimmt, was, wie wir später sehen, auf sehr verschiedene Weise versucht werden kann. Daß nun der Gesammtinhalt des Christenthums als der Wahrheit in der Glaubens- und Sittenlehre beschlossen sei, darüber ist kein Streit; denn es kann nichts angeführt werden, was nicht in einer von diesen beiden seine Stelle hätte oder zu finden berechtigt wäre. Um so mehr Streit ist dagegen über das unterscheidende Wesen beider, so sehr, daß angesehene Lehrer zweifeln, ob sie nicht so enge zusammenhängen, daß eine sachgemäße Behandlung des beiderseitigen Stoffes nur in Einer Wissenschaft zu erreichen sei, welche als höhere Einheit beide umfasse.

Es ist besonders Nitzsch,[1] der die vereinigende Behandlung von Dogmatik und Ethik befürwortet, ja sie als die vollkommenste Form der systematischen Theologie bezeichnet hat, die zu allen Zeiten möglich und nöthig sei. Möglich, weil das christliche Leben eine Einheit bleibe, in welcher Erkennen und Handeln einander bedingen. Nöthig aber sei diese Behandlung, wenn die Ethik ihre Abhängigkeit von der Glaubenslehre, die Dogmatik ihre Beziehung auf die Sittenlehre vergessen habe oder überhaupt das Wissen vom Fundament und Umfang des Christenthums sehr streitig und schwankend geworden sei. Doch will er daneben auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer relativen Entgegensetzung beider Seiten, also die Unterscheidung und die gesonderte Bearbeitung zugeben. Mit Vorliebe hebt er hervor, wie auch in der Geschichte die vereinigende Behandlung beider Wissenschaften im Allgemeinen das Herrschende gewesen sei und erst die neuere Zeit die jetzt übliche Trennung gebracht habe (für welche der Vorgang des Georg Calixt zwar nachhaltig wirksam geworden, aber nicht das erste Beispiel gewesen ist, indem vielmehr Paul von Eitzen, Melanchthons Schüler, wie Pelt nachgewiesen hat, bereits eine getrennte Behandlung des im Katechismus allerdings zu vereinigenden dogmatischen und ethischen Lehrstoffes gab, die reformirte Theologie aber schon früher häufiger diese Sonderung vornahm). Auch Julius Müller[2] sagt: eine Nothwendigkeit gesonderter Behandlung lasse sich nicht einsehen. Da die christliche Lehre mit allen ihren Momenten sich um einen Centralbegriff, den der Erlösung bewege, so habe auch ihre Darstellung als eines Ganzen das erste Recht, woneben allerdings auch das Recht bestehe, jede Seite zu einer besonderen Wissenschaft zu gestalten. Aus der neueren Zeit führt Nitzsch für sich Theremins Versuch an, mittelst der Grundidee des Reiches Gottes eine Vereinigung zu vollziehen, ferner F. H. C. Schwarz,[3] sowie Carsten (Lehrbuch der christlichen Religion). An diese schloß sich Sartorius[4] und neuestens Laichinger[5] an. Allein für die Vor-

[1] System d. christl. Lehre. A. 6. S. 3. 4. § 3.
[2] Herzogs Real-Encycl. III, 439. A. 1.
[3] Grundriß d. protest. Dogmatik. 1816, und Theol. Stud. u. Krit. 1832. S. 107.
[4] C. Sartorius, Die Lehre v. d. h. Liebe, in 3 Abth. 1851. 1855. 1856.
[5] Die christl. Glaubens- u. Sittenlehre. 1876.

züglichkeit der vereinigenden Behandlung (und das Vorzüglichere ist doch zu wählen) läßt sich die Geschichte nicht anführen; denn diese zeigt, daß während der Zeit der vereinigenden Behandlung das Ethische verkürzt war (was auch schädlich auf die Glaubenslehre zurückwirkte), und die Sittenlehre, sobald das Ethische mehr in seiner Eigenart ergriffen ward, die gesonderte und selbständige Behandlung verlangte. Man mag zugeben, daß die Weise von Nitzsch in den Zeitbedürfnissen eine Rechtfertigung hatte; aber daraus folgt nicht, daß die Natur der Sache sie verlangt. Alle müssen zugestehen, wie auch J. Müller thut, daß die christliche Religion und der durch die Erlösung zur Gemeinschaft Gottes wiedergeborne Mensch zu wesentlichen Voraussetzungen Thaten hat, die aus den verborgenen Tiefen der Gottheit hervortreten, in die Geschichte der Menschheit eingehen, in ihr sich entwickeln und jenseits ihrer Grenzen vollenden. Damit ist aber schon gegeben, daß auch bei einer beide vereinigenden Behandlung die Grundlage und den umschließenden Rahmen jedenfalls der dogmatische Stoff bilden müßte, wie das auch bei Nitzsch der Fall ist. Steht aber dieses fest, so bleibt nur die Wahl übrig, worauf mit Recht Chr. Fr. Schmid[1] aufmerksam macht, entweder in der Glaubenslehre eine Stelle zu suchen, in welche die ganze Ethik eingeschoben wird, oder aber in gelegene dogmatische Oerter betreffende Theile der Ethik einzulegen. Aber durch Letzteres würde nicht nur der Zusammenhang der ethischen Lehre, sondern auch der der Glaubenslehre immer wieder unterbrochen, weil, gesetzt auch, daß aus einem einzelnen Glaubenssatz ein entsprechender ethischer abzuleiten wäre, doch nicht an diesen letzteren der nächstfolgende Glaubenssatz mit irgend welcher Sicherheit angekettet werden könnte, der vielmehr seine naturgemäße Ableitung in vorher begründeten Glaubenssätzen zu suchen haben wird. Ein solches Alterniren zwischen dogmatischem und ethischem Stoff müßte also gerade für die Einheit des Systems bedrohlich werden. Allerdings wenn es für beide Wissenschaften, die Glaubens- und Sittenlehre, nur darauf ankäme, das Werden dort der Offenbarung, hier des Menschlich-Sittlichen darzustellen, könnte ein solches Alterniren dogmatischen und ethischen Stoffes an seinem Orte sein. Denn die göttliche That setzt für ihr Fortschreiten stets eine gereifte Empfänglichkeit voraus, zu der eine

[1] Christl. Sittenlehre S. 8.

ethiſche Bethätigung des Menſchen gehört; und umgekehrt, iſt die ethiſche Bildung an einem Punkte angelangt, ſo iſt dieſer eine Herausforderung für eine neue göttliche Erweiſung u. ſ. w. bis zur Vollendung. Aber weder der dogmatiſche noch der ethiſche Stoff iſt nur unter dem Geſichtspunkt des Werdens, der Geſchichte der Offenbarung und der ſittlichen Entwicklung der Menſchheit darzuſtellen, vielmehr wenn das Chriſtenthum die Vollendung der Offenbarung ſein will, ſo hat die Glaubenslehre von dieſem Höhepunkt aus die religiöſe Wahrheit als feſten Beſitz nach ihrem Reichthum zu entfalten, die Ethik aber zu beſchreiben, wie auf dem Grunde des durch die vollendete Offenbarung in Chriſtus Gewonnenen mittelſt menſchlicher Selbſtbeſtimmung ſich die chriſtliche Welt des Sittlich-Guten in dem Einzelnen und in den Gemeinſchaften auferbaut und darſtellt. Damit iſt aber ſchon geſagt, daß alles Chriſtlich-Gute, jede einzelne Tugend bereits den ganzen Beſtand der göttlichen Offenbarung als vorhanden vorausſetzt, z. B. zur Entſtehung der chriſtlichen Frömmigkeit oder der Tugend des Glaubens haben ſchon alle einzelnen Glaubenslehren bis zur Eſchatologie hin mitzuwirken. Sonach würde die ganze Ethik wie ihre einzelnen Theile den geeigneten Ort doch nicht innerhalb der Glaubenslehre, ſondern erſt an ihrem Ende finden können. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Glaubenslehre ſich zu einem geſonderten Ganzen zuſammenſchließen muß, an welches ſich dann als ein gleichfalls beſonderes Ganzes die chriſtliche Sittenlehre ſchließt, die ein eigenes Gebilde dadurch wird, daß ſie beſchreibt, wie auf dem Grunde göttlicher Thaten, durch Selbſtbeſtimmung vermittelt, eine chriſtlich-ſittliche Welt ſich geſtaltet.

Die Glaubenslehre hat aber nicht bloß mit göttlichen Thaten zur Erlöſung und Vollendung, ſondern auch mit Erkenntniß Gottes an ſich und nach ſeinem Weſen zu thun. Es iſt nicht an dem, daß für den Frommen nur das einen Werth hätte, was Gott für ihn und die Menſchheit namentlich zu ihrer Erlöſung thut. Schon dieſe Thaten weiſen auf ſein Weſen zurück, das eben in ihnen ſich offenbart und nicht bloßes Myſterium bleibt. Sagt man, ſeine Thaten weiſen auf ſeinen Willen, ſeine Geſinnung zurück, aber mit der Erkenntniß ſeiner Geſinnung ſei keine Erkenntniß ſeines Weſens gegeben, ſo müßte das vermeintlich loſe Verhältniß zwiſchen Gottes Geſinnung und Weſen die

erstere unsicher machen und veränderlich denken lassen, weil da in den Thaten nicht das Innere Gottes sich enthüllte, sondern ein noch Höheres dahinter vorausgesetzt wäre (z. B. ein Supremum arbitrium), durch welches seine Liebesgesinnung in ihrer Dauer und Stetigkeit, seine Thaten aber in ihrer ewigen Bedeutung und Gültigkeit in Frage gestellt würden. Die entgegengesetzte, alle Erkenntniß Gottes selbst ausschließende Ansicht würde ferner vielleicht dem Dank für göttliche Wohlthaten, aber nicht dem Preis und Lob Gottes selbst eine Stelle lassen.

Das Verhältniß zwischen Glaubens- und Sittenlehre bestimmen wir also dahin, daß jene zu ihrem Gegenstand Gott und seine Thaten, diese aber die Welt des Menschlich-Sittlichen hat, die durch Handlungen menschlicher Selbstbestimmung zu Stande kommt. Der Einwurf gegen die gesonderte Behandlung beider Wissenschaften, daß die Lehre von der Wiedergeburt, Heiligung, Kirche ethische Lehre sei, die doch der Glaubenslehre auch nicht, ohne sie zu verstümmeln, entzogen werden könne, erledigt sich durch folgende Erwägung. Wenn die Glaubenslehre den ohne Zweifel doch göttlichen Act der Rechtfertigung und Heiligung so, wie ihr zukommt, richtig darstellt, so zeigt sie, wie das Ziel des göttlichen Actes oder Impulses ein menschlicher Zustand, nämlich Friede und Freude und mittelst desselben die Hervorrufung menschlicher sittlicher Thätigkeit sei; also daß die Art der göttlichen Thätigkeit sei, thatsetzend zu sein. Ganz wie schon die schöpferische Thätigkeit Gottes in der Natur darauf ausgeht, nicht Todtes, rein Passives zu setzen, sondern Lebendiges, sich Erhaltendes, indem die schöpferische Thätigkeit in die erhaltende übergeht, die nicht ohne Mitwirkung des Geschaffenen stattfindet, so wiederholt sich dasselbe auf der höheren Stufe. Aber der Glaubenslehre kommt nicht mehr zu, diese Selbstbethätigung der Persönlichkeit, ihren Inhalt und ihre Gesetze selber zu verfolgen, sondern das überläßt sie der Ethik, gleichwie sie auch in Betreff der ersten Schöpfung keineswegs eine vollständige Kosmologie oder Naturgeschichte mittheilt, sondern damit sich zufrieden gibt, den schöpferischen göttlichen Act nach seiner für das Weitere grundlegenden Bedeutung darzustellen. Und ganz ähnlich verhält es sich auch mit der Lehre von der Kirche. Sie ist nicht bloß Menschenwerk, sondern göttlicher Gedanke und göttliche That, hat also in der Glaubens-

lehre ihre Stelle. Aber nicht minder ist die Kirchengemeinschaft auch Werk des Glaubens und der Liebe, was sich in ihrer steten Reproduction am deutlichsten zeigt. Diese Seite der Betrachtung fällt aber der ethischen, ja weiterhin rechtlichen Betrachtung zu.

Was endlich die Christologie angeht, so ist die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, für welche Christus das Princip ist, die Grundidee des Christenthums; sie muß daher in der Glaubens- und in der Sittenlehre zur Darstellung kommen, wenn auch in jeder von ihrem Ausgangs-Punkt aus, dort dem Göttlichen, hier dem Menschlichen.[1]

5. Obwohl wir nun aber sonach berechtigt sind, Glaubens- und Sittenlehre als zwei besondere Wissenschaften zu behandeln, so dürfen doch beide nicht soweit auseinander getrieben werden, daß der Zusammenhang ihrer Objecte vergessen würde. Das ist nach der einen Seite schon damit ausgeschlossen, daß das Sittliche in seiner Existenz von der göttlichen That bedingt und abhängig ist. Ebenso ist die Glaubenslehre auch umgekehrt von dem sittlichen Princip bedingt oder abhängig; denn Gottes Thun wie sein Wesen ist nur richtig erkannt, wenn es in seiner Richtung auf Hervorrufung und Vollendung einer ethischen Welt erkannt ist. Beides aber ist verbürgt und großen Abirrungen nach der dogmatischen wie ethischen Seite ist vorgebeugt, wenn beide auch die Gemeinsamkeit ihres Ursprungs fest im Auge behalten. Denn wenn auch nicht wird gebilligt werden können, wenn Ritzsch die vermeintlich vollkommenste Form suchend, die Glaubens- und Sittenlehre nicht zu relativ selbständigen Gebilden gedeihen läßt, sie vielmehr nur in ihrer Einheit festhalten will, so ist doch auch nicht zu verkennen, daß in der That die Zweiheit dieser Disciplinen auch die Aufzeigung der Einheit verlangt, aus welcher sie beide geboren werden und welche so der gemeinsame Ausgangspunkt für beide ist und

[1] Damit ist auf Lange's Einwurf gegen die gegebene Unterscheidung der Dogmatik und Ethik (Encyclop. 1877. S. 178) geantwortet: „Wo denn in dieser Ethik Christus seine Stellung finde? Werde er auf Gottes Seite gestellt, so werde das System monophysitisch, wenn auf Seiten des Menschen, nestorianisch oder ebjonitisch." Die Antwort liegt in Lange's eigenem Wort: „Der christologische Nerv, der Nerv des Gottmenschlichen geht durch das ganze Glaubenssystem." Es wäre nur hinzuzufügen, auch durch das System der Ethik, aber in beiden unter verschiedenem Aspect.

bleibt. Diese Einheit ist in dem Glauben enthalten, der den christlichen Charakter der Persönlichkeit ausmacht, in welchem Göttliches und normalisirtes Menschliches geeinigt ist. Ebendaher ist es wissenschaftlich gefordert, zuerst diesen gemeinsamen Quell- und Ausgangspunkt beider genau zu fixiren, um dann zu ihrem gesonderten Hervortreten den Uebergang zu finden. Die Sonderung beider wäre nicht möglich, wenn man die Glaubenslehre als die „theoretische" Theologie ansehen wollte; denn auch die Sittenlehre ist theoretischer Art; nicht wie Erkennen und Handeln unterscheiden sie sich, vielmehr in beiden waltet die erkennende Function aber als Function der einen christlichen Persönlichkeit, oder des christlich erleuchteten Geistes. Ihr Unterschied muß in ihrem Object oder Inhalt gesucht werden. Er käme aber wieder nicht heraus, wenn man vom Glauben aus als die weitere wissenschaftliche Aufgabe nur die Beschreibung der Einheit des christlichen Lebens oder der gläubigen Persönlichkeit selber, und diese allein und für sich als das wissenschaftlich zu behandelnde Object bezeichnete, deren Vorhandensein freilich die Vorbedingung christlicher Wissenschaft ist. Denn sagte man auch, die Glaubenslehre habe zu entwickeln, was die christliche Persönlichkeit an ihr selbst aber als religiöse, die Sittenlehre aber was sie als sittliche ist, so würde strenge genommen aus der Glaubenslehre nur Beschreibung der christlichen Frömmigkeit, also etwas Ethisches und es käme nicht zur Darstellung des objectiven göttlichen Grundes der Frömmigkeit selbst und überhaupt der Objecte, deren der Glaube gewiß und inne wird; was wir behielten, wäre höchstens Ethik. Vielmehr der Ausgangspunkt beider Disciplinen ist zwar gemeinsam, im Glauben gegeben, der ein keimweises Wissen ist, aber für die Glaubenslehre kommt, was ihren Inhalt anlangt, die Seite des christlichen Glaubens in Betracht, wonach er ein keimweises Wissen von Gott und göttlichen Thaten ist, nicht bloß ein Wissen von dem erlösten Subject, allerdings vermittelt durch die Erfahrung und das Bewußtsein von der Erlösung; während die Sittenlehre, gleichfalls auf Erkennen gerichtet, zum Gegenstand ihres wissenschaftlichen Erkennens die Willensseite der christlichen Persönlichkeit selbst hat. Mit der thetischen Theologie, Glaubens- und Sittenlehre ohne Voranschickung einer Lehre vom Glauben zu beginnen, wäre aber nicht bloß ein abruptes und der zusammen-

haltenden Einheit der thetiſchen Theologie vergeſſendes, ſondern auch, wie wir gleich ſehen, methodiſch unſicheres Verfahren.

Anmerkung. Die theologiſche Encyclopädie, deren erſter Theil die Methodologie des theologiſchen Studiums oder die Lehre von dem Werden des aus dem Glauben hervorgehenden theologiſchen Wiſſens, deren zweiter die Lehre oder Wiſſenſchaft von den theologiſchen Wiſſenſchaften iſt, berührt ſich mit unſerer voranzuſtellenden Unterſuchung über den Glauben, welcher für das theologiſche Wiſſen die Vorausſetzung bildet, in ihrem erſten Theile auf das Engſte: und ſo wäre es das Bequemſte, wenn ich auf die Encyclopädie, dieſe gleichfalls und im eminenten Sinn ſyſtematiſche Wiſſenſchaft verweiſen könnte. Da jedoch die hergebrachte Behandlung dieſes Gegenſtandes in der Encyclopädie unſerem Bedürfniß nicht genügt, ſo findet eine eingehendere Erörterung der Lehre vom Glauben an der Schwelle der thetiſchen Wiſſenſchaften um ſo mehr ihren paſſenden Ort, als dieſelbe ihre intenſivſte Bedeutung für diejenigen Wiſſenſchaften hat, welche das Chriſtenthum als die Wahrheit zu behandeln, nicht aber bloß exegetiſches, hiſtoriſches oder praktiſches Wiſſen zu vermitteln haben.

Die Lehre vom Glauben

als der Vorbedingung der Erkenntniß vom Chriſtenthum als der Wahrheit.

(Piſteologie.)

§ 2. Die Aufgabe.

Der Glaube, durch den die chriſtliche Erfahrung gemacht wird und welcher der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß und Begründung vorangehen muß (§ 1), hat zwar in allen ſeinen Geſtalten eine gewiſſe Gleichheit, denn er will irgendwie Aneignung deſſen ſein, was das Chriſtenthum objectiv iſt. Aber nicht jede ſeiner Geſtalten (deren Unterſchied ſich ſowohl auf den Inhalt als die Art der Aneignung beziehen kann) iſt gleich gut geeignet, um Baſis und Ausgangspunkt für den wiſſenſchaftlichen Proceß zu werden. Die geeignetſte wird diejenige ſein, die ſich als die an Gehalt und Werth vollkommenſte Stufe nachweiſen läßt. Da nun der Glaube als ſolcher auf eine mit Gewißheit verbundene Einigung mit dem objectiven Chriſtenthum ausgeht, ſo wird die Vollkommenheit des Glaubens einerſeits nach den Geſetzen zu bemeſſen ſein, nach denen allgemein Gewißheit ſich zu bilden hat, andrerſeits nach dem Maße, in welchem der Inhalt des objectiven Chriſtenthums angeeignet iſt. Demgemäß hat die Lehre vom Glauben den Stufengang oder das geſetzmäßige Werden des chriſtlichen Glaubens bis an den Punkt zu verfolgen, wo die Einigung mit dem

objectiven Christenthum in seinem Mittelpunkt erreicht und von diesem die unmittelbare religiöse Gewißheit gewonnen ist. Erst auf dieser letzten Stufe gewinnt der dem Glauben eingeborene Erkenntnißtrieb die Fähigkeit, zur wissenschaftlichen Erkenntniß der Begründung des christlichen Inhaltes und der Gewißheit von ihm zu führen. Diese Lehre vom Glauben, obwohl der gemeinsame Ausgangspunkt für die Glaubens- und Sittenlehre, hat ihre angemessene Stelle vor der ersteren.

1. Sieht man auf den gemeinsamen Ausgangspunkt, so sind Glaubens- und Sittenlehre einander ebenbürtig, und coordinirt; denn in der gläubigen Persönlichkeit liegen die Wurzeln beider beisammen und der gläubige Geist verlangt beides, christliche Erkenntniß Gottes und des menschlich Ethischen. Sieht man aber auf den Inhalt beider, so verhalten sich ihre Objecte allerdings so, daß das Göttliche das Primäre und das Bedingende für alles Andre ist; daher auch mit Recht der Ethik die Glaubenslehre vorangeht. Wiederum aber beiden, und am unmittelbarsten der Dogmatik hat eine Lehre vom Glauben als persönlichem Geistesleben oder Lebensstand (Pisteologie) voranzugehen, während die Glaubenslehre (Dogmatik) Lehre von dem Inhalt des Geglaubten als der Wahrheit sein will. Zwar kommt eine Lehre vom Glauben als persönlichem Lebensstand auch im ersten Theil der thetischen Theologie selbst vor, innerhalb des Systems der Glaubenslehre; aber da will der Glaube sich selbst nach der objectiven, göttlichen Begründung sowohl seiner Gewißheit als seines Inhaltes erkennen; da ist er eines der Objecte, die ihre Begründung von der Wissenschaft des Glaubens erwarten; hier dagegen kommt er nur als die vorauszusetzende oder zu erzeugende empirische Vorbedingung alles theologischen Wissens in Betracht, indem es ohne ihn an dem Organ fehlen würde, die theologischen Objecte zu erkennen und sich ihrer bewußt zu werden. Genau genommen kann ohne ihn und seine Erfahrung, ohne ein Stehen im Element des Christenthums, auch nicht einmal der biblische und historische Stoff richtig d. h. nach seinem innern Wesen erfaßt werden; insofern ist er Vorbedingung der Theologie überhaupt. Denn ohne ihn fehlt es an der theologischen Sehkraft und dem theologischen Urtheilsvermögen. Dazu kommt, daß er nicht bloß das diesem Object entsprechende Auge ist, sondern er hat auch das Object der thetischen Theologie zu seinem In-

halt und Eigenthum und trägt die Substanz (ὑπόστασις Hebr. 11, 1. 4, 3.) der christlichen Wahrheit keimweise in sich, die daher in der Glaubenslehre auch für sich fixirt, herausgehoben und zum Gegenstand einer Erkenntniß gemacht werden kann, welche nicht bloß den Inhalt des Glaubens appercipirt und sich dessen bewußt ist, sondern auch das Warum oder die Begründung desselben versteht und die innere objective Wahrheit desselben erkennt.

2. Diese Voranstellung einer Lehre vom Glauben (Pisteologie) ist aber auch nothwendig, damit die christliche Wissenschaft im strengeren Sinn oder die thetische Theologie nicht ihrer Wurzeln vergesse, die in der Erfahrung liegen, und keinem falschen Apriorismus anheimfalle. Auch ist es nicht an dem, daß der dem christlichen Object angemessen gewordene Glaube, in welchem, wie gezeigt, die lebendige Einheit gegeben ist, aus der Glaubens- wie Sittenlehre entspringen, in diesen beiden untergehe und sobald sie da sind, nicht mehr vorhanden sei, womit auch das Einheitsband zwischen Dogmatik und Ethik vergänglich wäre. Der Glaube geht in der Wissenschaft von Gott und vom Sittlichen nicht unter, als in einem Höheren, wie Diejenigen meinen, die den Glauben nur als niedrigere Stufe des Wissens zu beschreiben wissen, welche in der höheren von selbst aufhöre. Vielmehr dem innigen Verhältniß zwischen Glaubens- und Sittenlehre gemäß muß der Geist des Ganzen in beiden lebendig fortströmen. Jene muß von ethischem Geiste beseelt bleiben, wie die Ethik ihre dogmatische Basis, die Beziehung auf Gott lebendig in sich tragen muß. Die Einheit, von der sie ausgehn, der Glaube, ist das Lebensblut, das sie beide durchströmt und nährt, zugleich ein Schutz gegen falsche Bildungen und eine Gewähr ihrer selbständigen und doch harmonischen Gestaltung. Denn der christliche Glaube will eine harmonische doppelseitige Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen durchgeführt sehen.[1]

3. Der christliche Glaube selbst aber kann sehr verschieden geartet sein, obwohl er eine Gleichheit mit sich selbst darin hat, daß er um christlicher zu sein, mit dem Inhalt des Christenthums irgendwelche Einigung und irgend welchen Antheil an Gewißheit von ihm haben muß. Die Verschiedenheit seiner Gestalten kann um so größer sein, da

[1] Joh. 3, 16. Matth. 22, 37—40.

sie sich auf den Inhalt und die Form des Glaubens beziehen kann. Und doch ist, um einen nicht willkürlich genommenen, sondern möglichst sicheren Ausgangspunkt an ihm zu haben, eine Einsicht, welches seine möglichen Hauptgestalten sind und ein kritisches Werthurtheil über sie erforderlich. Denn nicht jede der möglichen Glaubensgestalten kann gleich geeignet sein, zum Ausgangspunkt für die Erkenntniß des Christenthums in seiner inneren Wahrheit genommen zu werden. Was den Inhalt betrifft, so läßt sich denken, daß dem Glauben, obwohl er christlicher sein will, doch ein wesentliches zum Christenthum nach dessen objectiver, historischer Beschaffenheit gehöriges Element fehlt, oder auch Fremdartiges sich unter dem Namen des Christlichen eingemischt hat; in beiden Fällen wird der Fehler sich auch der systematischen Glaubenslehre selbst mittheilen. Ebenso aber was die Form betrifft, kann der Glaube sehr verschiedene Grade oder Arten der Vergewisserung von dem christlichen Inhalt haben. Um nun ein zutreffendes Werthurtheil über die verschiedenen Glaubensgestalten und damit einen nicht willkürlichen sondern durch die Natur der Sache gegebenen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Glaubenslehre zu gewinnen, werden wir uns nach einem gültigen Maßstab für die Werthung umzusehen haben. Dieser wird nach Seiten des Inhalts in der Untersuchung zu finden sein, was denn als das charakteristische Wesen des Christenthums anzusehen sei, denn mit diesem oder was er dafür hält, muß Jeder, der christlichen Glauben will, eins sein wollen. Man könnte nun einwerfen: über das, was als das wahre Wesen des Christenthums zu gelten habe, sei ja gerade ungeschlichteter Streit und es sei mithin ein tumultuarisches Verfahren, das was (wenn überhaupt) erst durch das System selbst entschieden werden könne, schon hier zum Austrag bringen zu wollen. Allein die Untersuchung, um die es uns hier zu thun ist, bezieht sich nicht auf die Frage, was das Wahre im Christenthum sei, sondern was das historische Christenthum sei und sein wolle. Diese historische Frage wird sich, wie Schleiermachers Ausscheidung der „natürlichen Ketzereien des Christenthums" in mustergültiger Weise gezeigt hat, ohne alles Vorgreifen entscheiden lassen. Was aber die Seite der Form oder Gewißheit des Glaubens anlangt, so fehlt ein objectiver Maßstab für ein Werthurtheil auch in dieser Hinsicht nicht. Denn wie abgestuft und manchfaltig auch die Glaubensgewiß-

heit sei, sie muß den allgemeinen Gesetzen unterstellt sein, die für die Bildung einer Gewißheit überhaupt gelten. Die richtige Anwendung dieses doppelten, den Inhalt und die Form betreffenden Maßstabes wird aber nicht bloß zur Fällung eines gerechten Werthurtheils über die verschiedenen, sondern auch zur Aufstellung und Umschreibung der möglichen Hauptgestalten des Glaubens in den Stand setzen, denn mittelst derselben wird sich eine Scala der Annäherung an die vollkommene d. h. für den dogmatischen Zweck und sein Bedürfniß geeignete Glaubensgestalt, also eine Linie des durch verschiedene Stufen seinem Gegenstand materiell und formell adäquat werdenden Glaubens verzeichnen lassen. Hienach wird es uns obliegen, das gesetzmäßige Werden des christlichen Glaubens zu verzeichnen, der mit seinem Inhalt und seiner Gewißheit die nothwendige Vorbedingung des systematischen Aufbaues der Glaubenslehre ist; vor Allem aber als grundlegend für diese Verzeichnung jenen doppelten Maßstab aufzusuchen und festzustellen. Uebrigens bedarf es kaum der Bemerkung, daß die ganze Beschreibung des Glaubens nach seinem gesetzmäßigen Werden noch keineswegs ein Beweis für die Wahrheit des Christenthums ist und sein will. Sie ist nur Darstellung der dem christlichen Object angemessenen Beschaffenheit des Glaubens oder davon, was zu seiner christlichen Richtigkeit gehört, die sich zugleich den allgemeinen Gesetzen des Werdens aller Gewißheit unterstellt gemäß dem Zusammenhange, den das Christenthum zwischen seinem ewigen Princip und zwischen dem menschlichen Bewußtsein lehrt. [1] Und ebensowenig ist diese Beschreibung des Glaubens nach seiner christlichen Vollkommenheit schon ein Beweis für die religiöse Gesundheit oder für die der Idee der Frömmigkeit entsprechende Beschaffenheit dieses Glaubens. Denn es fragt sich noch, ob das Object, mit welchem der Glaube sich so vollkommen geeinigt hat, in sich begründet und widerspruchslos sei, was zu zeigen erst Sache der systematischen Glaubenslehre sein kann.

Anmerkung. Wenn als der formale Maßstab oder Prüfstein der Gewißheit das zu gelten haben wird (s. u. § 4), daß der Geist die vollkommene Gewißheit von nichts Anderem als von dem Gegenstande selbst her zu holen oder zu empfangen habe, nachdem er sich mit ihm geeinigt hat, so macht das Christenthum im eminenten Sinn diesem Gesetz zu entsprechen sich anheischig. Denn seine bestimmte Selbst-

[1] Joh. 1, 14 vgl. mit 1, 4.

aussage ist, daß ihm eine die Gewißheit von der Wahrheit wirkende Kraft (vis testificans et generans) beiwohnt und darauf stützt sich sein Anspruch, die absolute religiöse Wahrheit zu sein. Diese Kraft der Selbstbeglaubigung, die es sich zuschreibt, ist eine Seite der Wahrheit selbst, die es sein will, und kann insofern auch zu seinem Inhalt gerechnet werden. Womit gesagt ist, daß es als vollkommen erst den Glauben anerkennt, der sich nicht bloß irgendwie mit dem objectiven Christenthum in Beziehung gesetzt hat, sondern auch der Seite desselben inne und theilhaft geworden ist, nach welcher ihm zeugende, Gewißheit von ihm als der Wahrheit wirkende Kraft beiwohnt, daß dagegen keine Form des Glaubens ihm vollkommen entsprechend sein kann, welche nicht seiner Selbstbeglaubigung inne und gewiß geworden ist. Dasselbe ergiebt sich auch schon so. Sucht man auf, was unter den historischen Religionen das Charakteristische des Christenthums sei, so erhellt, daß es die Religion der Versöhnung und Erlösung sein will, die sich auf den ganzen Menschen bezieht, also auch auf dessen Selbstbewußtsein, seine innere Sicherheit und Gewißheit. So kann also seine Aufnahme in den Geist noch nicht die ihm adäquate, von ihm geforderte sein, so lange es nicht auch als die das Herz fest und gewiß machende Religion aufgenommen und erfahren ist. Steht aber nach ihm dieses Ziel fest, so haben wir daran wie die Norm und den Prüfstein der christlichen Vollkommenheit für jede Glaubensgestalt, so auch die vorwärts treibende kritische Kraft von einer Stufe des Glaubens zu der andern.

4. Mit einer der thetischen Theologie, speciell der Dogmatik vorangestellten Lehre von dem Glauben als dem Organ, das den Inhalt aneignet und sich assimilirt, um ihn nun als die Wahrheit zur systematischen Darstellung in der Glaubenslehre zu bringen, ist einem Bedürfniß auf die richtige Weise abgeholfen, das sich durch die neuere Entwicklung der Theologie immer fühlbarer gemacht hat, und namentlich dem wichtigen Gedanken Rechnung getragen, der dem System von Nitzsch zu Grunde liegt, wenngleich die Beschreibung des Glaubens, die wir im Sinne haben, noch keineswegs nach Nitzsch's Weise die thetische Theologie selbst darf sein oder werden wollen. Mit Recht sind die früher üblichen Prolegomena, die zu dem Inhalt der Glaubenslehre hinleiten und ihn zum voraus acceptabel machen sollten, in Mißcredit gekommen, weil sie mehr einem zufällig zusammengekommenen Haufen von Sätzen als einem wissenschaftlich zusammenhängenden Ganzen glichen und weil die Begriffe, die darin behandelt wurden, Religion, Offenbarung, Heilige Schrift, Weissagung, Wunder u. s. w. ihre wissenschaftliche Begründung erst durch gewisse dogmatische Lehren finden konnten, die doch wieder umgekehrt durch die Prolegomena fundamentirt werden sollten. Eine wissenschaftlichere Gestalt nahmen die Prolegomena an, indem sie zu einer apolo-

getischen Grundlegung des dogmatischen Inhalts verarbeitet wurden. Man getraute sich, ohne Beiziehung des Inhaltes seine Wahrheit und Göttlichkeit zu beweisen, weil derselbe in der Heiligen Schrift enthalten sei, die sich als Offenbarungsurkunde mit göttlicher Autorität erweisen lasse; ein Unternehmen, das doch wieder viele Sätze über Gott voraussetzen mußte, die ihre Begründung erst in der Glaubenslehre zu erwarten hatten. Dem Intellectualismus, der in diesem Verfahren lag, das den Glauben an das Chrristenthum durch Verstandesbeweise zu erzeugen hoffte, trat nun zwar wie bemerkt, Schleiermacher erfolgreich entgegen, indem er die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Wissenschaft und den Verstandesbeweisen derselben vertrat und kräftig auf den Glauben als die Wurzel christlicher Theologie zurückwies. Um den Verstandesbeweisen, dem intelligo ut credam für immer ein Ende zu machen, meint er aber dem Glauben, „dem christlichen Bewußtsein" überhaupt das Erkennen der objectiven Wahrheit, besonders aber auch die Erkenntniß der inneren Begründung des Christenthums absprechen zu müssen. Er will nichts weiter, als den christlichen Glauben darlegen, der ihm nur eine Bestimmtheit des frommen Gefühles ist, so daß ihm streng genommen Inhalt der Erkenntniß nur das fromme Subject selbst und für sich ist, und die Einleitung zu seinem in seiner Art classischen Werk hat den Zweck, für die Glaubenslehre als wissenschaftliche Aussage über die christlich-frommen Gemüthszustände Raum zu schaffen und die Methode des Verfahrens zu zeichnen. An diesem Standpunkt participirt auch Nitzsch, obwohl er gegen die Gefahren der Schleiermacher'schen Behandlung nicht blind ihnen durch Verstärkung des biblischen Charakters seines „Systems" zuvorzukommen sucht wie Twesten u. A. durch Verstärkung des kirchlichen. Aber die Beschreibung eines mit der Heiligen Schrift oder der Kirche einstimmigen christlichen Bewußtseins kann wohl die Christlichkeit oder Kirchlichkeit eines solchen Glaubens beweisen, leistet aber noch nichts Wesentliches für die Erkenntniß des Christenthums in seiner Wahrheit. Schleiermacher verlangt diese nicht, weil er befriedigt ist in seiner unmittelbaren, persönlichen Gewißheit oder Plerophorie, im Gefühl des Antheils an der Heiligkeit und Seligkeit Christi und das ist auch das allein Folgerichtige, so lange nicht der Schleiermacher'sche Begriff von „Frömmigkeit, christlichem Bewußtsein, Glauben" modificirt, d. h.

eine objective Erkenntniß als ein dem Glauben wesentliches, immanentes Moment anerkannt wird. Der christliche Glaube ist bei Schleiermacher von Anfang an als fertige Größe vorausgesetzt, die lediglich durch die Predigt als Zeugniß des christlichen Gemüthes sich fortpflanze. Man kann das auch so ausdrücken: bei Schleiermachers Methode hätte die Glaubenslehre eigentlich nur articulos puros (soweit solche ohne Aussagen über objective Wahrheit möglich sind), Beschreibung des specifisch Christlichen der frommen Gemüthszustände zu geben. Aber damit würde das Christenthum, das eine zweite Schöpfung sein will, aus seinem Zusammenhang mit der ersten losgerissen, und auf die denkende Ineinsbildung beider, diese wichtige Aufgabe der Theologie verzichtet. Solche Selbstgenügsamkeit eines Glaubens, der Alles zur ersten Schöpfung Gehörige außer sich ließe oder hätte, wäre auch gar nicht der rein christliche Glaube.[1] Denn dieser will alle Gottesoffenbarung in Natur und Geschichte in sich als der Stufe der Vollendung aufbewahren. Daher ist es sehr zu loben, daß wie Romang, so besonders Schweizer[2] in dem christlichen Glauben selbst nicht nur rein und specifisch christliche Lehren, sondern auch außer demselben vorkommende „elementare" Lehren anerkennen und behandeln, was etwas Anderes ist, als wenn nur durch eine abstrahirende Verstandesoperation mit Schleiermacher die allgemein religiösen Aussagen gefunden würden. Andere versuchen, um die christliche Glaubenslehre nicht zu bloßen Aussagen über die christliche Frömmigkeit zusammenschrumpfen zu lassen, auf dem Wege der Rückschlüsse aus der Thatsache des christlichen Glaubens auf eine Reihe von dogmatischen Lehren als Voraussetzungen zu kommen.[3] Aber vielmehr, wenn das Christenthum ist, was es sein will, so muß alle religiöse Wahrheit zu seiner Domäne, also auch zu der des Glaubens selbst gehören, nicht aber ein Theil nur zur Domäne des erschließenden Verstandes.

[1] Vgl. Joh. 1, 3—14. Col. 1, 13 ff. Hebr. 1, 1—3.

[2] Romang, Religionsphilosophie. 1866. Schweizer, Christl. Glaubenslehre. 1863. I, § 23. 56—93. Beide zielen schon bestimmter als Schleiermacher auf eine objective Wahrheit und Gotteserkenntniß. Vgl. besonders Schweizer § 30.

[3] So z. B. Jul. Müller in seiner einleitenden Vorlesung zur Dogmatik. Uebrigens erkennt derselbe in dem Glauben selbst auch ein wesentliches theoretisches Element an, das auf objective Wahrheit gerichtet ist. Vgl. seinen Artikel: Dogmatik in Herzogs Real-Encyclop. III, 436—439.

Um nun nicht abrupt mit dem christlichen Bewußtsein zu beginnen und über der empirischen Beschreibung desselben als factisch gegebenen jede wissenschaftliche Rechtfertigung dafür zu versäumen, daß mit dem Glauben wie mit einem Deus ex machina begonnen wird, haben Einige sich einer psychologischen Ableitung der Religion befleißigt, um so ihre gesetzmäßige Entstehung und Nothwendigkeit darzuthun. Man muß dann ausgehen von dem empirischen Factum der Religion und der Religionen, um ihren Grund in dem allgemeinen Wesen menschlicher Natur zu finden. Mit der Allgemeinheit des Wesens menschlicher Natur, welches Religion erzeugt, ist dann, scheint es auch die Nothwendigkeit wie der Religion so der Vorstellungen, ohne die sie nicht sein könnte, als begründet anzusehen, und für die Religion eine genügende Begründung gewonnen. Allein für die Erkenntniß der objectiven Wahrheit religiöser Vorstellungen — an der dem Frommen allerdings liegen muß, denn zu bewußt unwahren Vorstellungen könnte er kein religiöses Verhältniß mehr haben — ist damit noch nichts gethan, daß dieselben als eine psychologische Nothwendigkeit erkannt werden, z. B. um sich das Bewußtsein der Freiheit mitten in der Abhängigkeit von der Welt zu retten. Die Nothwendigkeit zu irren könnte ja auch, wenn wir lediglich auf den psychologischen Thatbestand verwiesen blieben, zu unserer Natur gerechnet werden. Auch ist weder die Allgemeinheit des Glaubens an Gott empirisch erwiesen, noch die Allgemeinheit der Religion erzeugenden psychologischen Beschaffenheit aller menschlichen Wesen. Der Beweis aus bloßer Induction bleibt ewig unvollständig, ermangelt daher der Bündigkeit. Endlich aber, und das ist das Wichtigste: gesetzt es gelänge, die Religion als allgemeines und daher nothwendiges Product menschlicher Natur wissenschaftlich zu erweisen, so würde der Beweis das, was er sich zu begründen vornahm, aufgehoben haben, nämlich die Religion. Denn gelänge es, aus dem Proceß der Entstehung der Religion Gott und seine That auszuschließen, und sie als ein rein subjectives Product zu begreifen, so wäre die Entbehrlichkeit der objectiven Gottheit für die Religion erwiesen und der Beweis für die rein subjective Nothwendigkeit der Vorstellung von Gott wäre zugleich die Entgründung der objectiven Wahrheit der Gottesidee, die damit zu einem willkürlichen Luxus würde. Ein Gott, der nur Product

des subjectiven Geistes, aber nicht auch Producent der Gottesidee wäre, wäre auch nicht Gott und nicht im Stande, dem Atheismus und Materialismus Widerstand zu leisten.[1] Mit Lipsius könnte Biedermann[2] wesentlich zusammen zu stimmen und gleichfalls die Religion als ein nur subjectives Product des endlichen Geistes, der sich in seiner inneren Unendlichkeit ergreife anzusehen scheinen. Denn er redet so von der reinen Immanenz des religiösen Processes im menschlichen Geist, daß der Proceß ein rein subjectiver zu sein scheinen könnte, zumal wenn man die zahlreichen Berührungspunkte mit Lipsius dazu nimmt, die sich aus seiner Lehre von der „Vorstellung" im Unterschied von dem „reinen Denken" ergeben.[3] Er ist auch in der That darin für Lipsius ein Vorgänger gewesen, daß er von der „unmittelbar empirisch vorliegenden Thatsache der Religion" ausgeht, um durch logische Analyse ihrer wesentlichen Bestandtheile ihren allgemeinen Begriff und dessen nothwendige Momente zu gewinnen. Aber schon hier geht sein Absehen auf Erkenntniß „des innersten einheitlichen Grundes der empirischen Thatsache der Religion d. h. eben ihres Wesens", sie selber aber ist ihm nicht bloß die Selbstbeziehung des endlichen Geistes auf eine selbstgemachte Vorstellung von Gott, sondern Beziehung des Menschen auf Gott auf Grund der Beziehung Gottes auf den Menschen, sie ist ihm reale Wechselbeziehung zwischen beiden.[4] Gott und der Mensch sind ihm laut seiner Analyse der Religion nicht eine identische Größe, sondern dem Glauben, der eine Selbstbeziehung auf Gott ist, entspricht die Offenbarung als Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen,

[1] Das Obige ist der Gang, den die Dogmatik von Lipsius einschlägt. Sie erschüttert aber selber wieder das vermeintlich gewonnene Fundament für die Glaubenslehre, da sie alle Aussagen des Glaubens wieder als Vorstellungen ansieht, die wesentlich mit Unwahrheit behaftet seien, was sich ihm namentlich durch Bemessung an der Idee des Absoluten ergibt, die freilich, weil nach ihm aus der Religion stammend, selbst wieder eine „Vorstellung" wird. —

Es ist befremdlich, daß Lipsius von dem sonst von ihm so hoch gehaltenen und gegen Biedermann als testis veritatis reichlich verwendeten Lange (Gesch. des Materialismus) nicht auch das Obige sich hat sagen lassen.

[2] Christl. Dogmatik. 1869.

[3] Ebendas. § 20 mit dem Excurs über das Wesen der Vorstellung S. 41—53, in welchem ich vornehmlich als unrichtig ansehe, wenn schlechthin die „Vorstellung" als abstract sinnlich der Form nach bezeichnet wird.

[4] Ebendas. § 8. 14. 15.

von der nicht im eigentlichen Sinn könnte geredet werden, wenn nicht auch im eigentlichen Sinn Gott als das active Subject dieses Vorganges gegenüber dem menschlichen Ich bezeichnet würde.[1] Es ist daher unrichtig, wenn Lipsius diese und ähnliche Aussagen, welche in Beziehung auf die objective Wahrheit der Gottesidee über das, was Lipsius erreicht, hinausgehen, unbeachtet läßt und schließlich nur Nihilismus als sein Resultat erblickt.[2] Dagegen ist allerdings zu sagen: Damit, daß die Religion, der Ausgangspunkt Biedermanns, oder das Selbstzeugniß des religiösen Bewußtseins als seine Voraussetzung Gott hat, ist noch nicht sicher, daß diese Voraussetzung objectiven Grund habe, wenn nicht in der Religion selbst schon ein der möglichen Täuschung durch „Vorstellung" entrücktes unmittelbares Wissen von Gott als objectiv realem enthalten ist. Es bliebe da möglich, daß sich in der Religion nur der eigene, als unendlich gedachte Wesensgrund des Subjectes aussspräche, nicht aber Gott als ein dem menschlichen Ich gegenüber Anderer gedacht würde. Gewiß hat die Offenbarung ihr Ziel erst erreicht, wenn sie nicht bloß Act Gottes ist, sondern in das religiöse Leben des menschlichen Ichs eingeht.[3] Aber es kommt auch darauf an, den im menschlichen Geistesleben stattfindenden Vorgang als Act des dem endlichen Geist nicht Fernen und Fremden, aber doch objectiv ihm gegenüberstehenden Gottes aufzuweisen. Das ist besonders für den christlichen Glauben wichtig, der einer Mittheilung Gottes sich bewußt ist, die nicht in ein bloßes Innewerden eines Verhältnisses darf verwandelt werden, das nach dem Begriff Gottes und des Menschen an sich stets und unveränderlich besteht: denn damit würde das Neue der objectiven Realität des Christenthums zum Voraus geleugnet, und nur ein Unterschied in dem subjectiven Bewußtsein von dem wahren stets vorhandenen Wesen des Menschen

[1] S. 27. 36. 37.

[2] Diese Auffassung ergibt sich für Lipsius dadurch, daß Biedermann die Gottheit als außer- und überweltliche der „Vorstellung" zuweist, was allerdings mit Gottesleugnung identisch wäre, wenn, wie Lipsius voraussetzt, die Gottheit auch dem denkenden menschlichen Geist unzugänglich und ohne Sein in demselben wäre. Aber das ist gerade die Abweichung Biedermanns, der die Immanenz Gottes in dem Geiste gegen Lipsius betont, freilich mit der Annahme erkauft, daß Gott und der endliche Geist sich zu einander wie das Ganze zum Theil verhalten, worüber hier nicht weiter zu reden der Ort ist.

[3] Vgl. a. a. O. S. 37.

angenommen. Näher stehen dem nach dem Obigen einzuschlagenden Wege J. T. Beck, Fr. Reiff, Frank und besonders J. Köstlin.[1]

Die schwerfällige aber gedankenschwere Schrift von Beck hat das Verdienst, in einer Zeit, wo der Glaube fast nur als eine subjective Bestimmtheit des Gefühls aufgefaßt zu werden pflegte, das Interesse objectiver Wahrheit und Erkenntniß derselben kräftig geltend gemacht zu haben und zwar in innigster Einheit mit dem Glauben. Das erreicht er so, daß er die Wahrheit als ein göttliches, urkräftiges Sein, die geistige Welt als ein selbständiges Reich betrachtet, als ein Lebensreich (wie die Natur ein solches ist), das sich uns offenbaren muß mit seinem Inhalt und seinen Gesetzen, damit wir denkend wahre geistige Gebilde hervorbringen können. Durch den Glauben, der diese Offenbarung aufnimmt, werden wir in dieses höhere Reich hineingeboren und dieses Reich in uns. Als Glaube ist das Christenthum „nicht bloß objective Geschichte oder subjective Lehre, sondern unergründliches, durchdringliches Geistesleben, Geistesmensch, τὸ πνεῦμα,[2] objectiv und subjectiv zugleich". Dieser Glaube nun, der mit seinem Gegenstand sich geeinigt hat und an das urkundliche Lehrwort des Christenthums gebunden ist, ist der Ursprung und Quell des wahren Wissens. Er ist materiell die Wahrheit, denn diese constituirt ihn, sie ist die in ihm gegenwärtige, ihn bestimmende Substanz. Aber auch formell ist er die Wahrheit, sofern die wesentliche Wahrheit im Glauben gewußt wird in der rechten Wahrheitsweise.[3] Vermöge seines den Geist bestimmenden, erfüllenden Inhalts ist auch der Glaube, wie das objective Reich der Wahrheit, ein Lebenssystem; und dieses muß zugleich das System des Lehrbegriffs sein.[4] Das Lehrsystem muß in Form des Wortes das Lebenssystem des Glaubens in seiner Gliederung darlegen. Jenes Lebenssystem ist in sich vollkommenes System des unendlichen, göttlichen Lebens, aber dieser unendliche In-

[1] Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre oder propädeutische Entwicklung der christl. Lehrwissenschaft. 1838. A. 1; Reiff, die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung. Ausg. 2. 1876. Bd. 1. Vorhalle S. 1—284; J. Köstlin, der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche. Gotha, 1859. Vgl. S. 1—134.

[2] Beck a. a. O. S. 4. 10. 63.

[3] a. a. O. S. 11. 13.

[4] a. a. O. S. 34.

halt wird vom Glauben nur allmählich explicirt wie derselbe auch in die Endlichkeit sich nur schritt- oder gliedweise einbildet. Dagegen ist der Inhalt des Glaubens als vollkommenes Lebenssystem bereits urbildlich explicirt in einer eigenen abgeschlossenen Offenbarung, einem geistlebendigen Urproduct, der H. Schrift, aus welchem das zur Gnosis strebende Denken schöpfen muß, hinausgehend über den unvollkommenen subjectiven Bestand des Glaubens.[1] Dieses wissenschaftliche im Glauben sich bewegende Denken hat dann die in dem Offenbarungskanon niedergelegte lebendige Gliederung der Wahrheit in ihrer Genesis oder genetisch abzubilden und mit logischer Nothwendigkeit zu bestimmten Begriffen sich zu entwickeln, wobei in Vereinigung von Synthese und Analyse das Ziel die Combination des Allgemeinen und des Besondern sein muß.[2] Die kleine Schrift zeichnet dann das „Lebenssystem des Glaubens", das zugleich auch das Lebenssystem der im Kanon niedergelegten Offenbarung ist; und diese Zeichnung ist ihm eben das Gebilde des wissenschaftlichen Lehrsystems oder der Lehrwissenschaft, also der Sache nach das Lehrsystem d. h. Dogmatik und Ethik vereinigt in nuce,[3] Umwandlung des Realorganismus der christlichen Lehre zum Begriffsorganismus, gibt also insofern mehr als wir für unseren Zweck verlangen, da das in Logik, Ethik, Physik zerfallende Lehrsystem nur weitere Ausführung des schon in der Propädeutik Enthaltenen zu geben hat. Zu einer klaren und bestimmten Unterscheidung des wissenschaftlichen Processes und des Glaubens-Processes läßt aber Beck es nicht kommen: die Gnosis ist ihm Vollendungsstufe des Glaubens selbst und dieser soll dem Denken nicht bloß seinen Inhalt, sondern auch Form und Methode geben.[4] Auch ist die Stellung, welche er der H. Schrift zuweist als urbildlicher Darlegung des Realorganismus der Wahrheit, zu wenig wissenschaftlich vorbereitet.

[1] S. 27. 28.

[2] S. 23. 24. 36—38.

[3] Die „Lehrwissenschaft" selbst ist so nur weitere Ausführung der „Propädeutik", mehr nur quantitativ und durch strictere Beziehung auf die H. Schrift von ihr verschieden.

[4] S. 25: „Er (der Glaube) erweitert auch unsere Denkbestimmungen über ihre endliche Begrenztheit hinaus." S. 17: „Der Glaube selbst gibt sich wie Principien und Methode seiner Darstellung, so seine eigene Form." S. 165.

Reiff erkennt gleichfalls die Nothwendigkeit einer „Vorhalle“ vor der Dogmatik an und stellt eine solche mit der Absicht auf, das Gebäude der Glaubenslehre in Verbindung mit dem allgemein Menschlichen zu setzen. Dieser Vorbau gibt, soweit es vom Standpunkt der allgemeinen menschlichen Vernunft aus ihm möglich scheint, schon die Begründung der Lehren, aus denen sich nach ihm das System der Glaubenslehre aufbauen soll. Zu dem Ende will die Vorhalle den Weg zu festen realen Ausgangspunkten, Glauben und Religion mit ihren Voraussetzungen erörtern. Sie führt für die Aufstellungen der christlichen Religion einmal das Zeugniß der natürlichen Thatsachen außer dem Menschen, in dem Weltgebäude an, die auf Gott weisen, der Thatsachen im Menschen (Vernunft, sittliches Bewußtsein); sodann das Zeugniß der christlichen Thatsachen für die specifisch christlichen Aufstellungen. Diese christlichen Thatsachen sind enthalten in der Geschichte und deren Zeugniß, in der H. Schrift mit den Wundern als Selbstbeweis der göttlichen Offenbarung und endlich in der thatsächlichen christlichen Erfahrung. Ist nun aber Glaube und Religion gegründet, so weisen diese durch sich selbst zu objectiven Voraussetzungen auf Gottes Nahen zum Menschen in der allgemeinen und der besondern Offenbarung, welche letztere in der inspirirten Schrift gegeben ist. Dieses Nahen Gottes zu dem Menschen ist es, wodurch des Menschen Kommen zu Gott, subjectiv Glaube und Religion bewirkt wird, welche für die Glaubenslehre selbst die Voraussetzung bilden. Die Ausführung selbst gibt vieles Gediegene für den Zweck zu zeigen, wie schon die natürlichen Thatsachen in und außer uns auf Gott hinweisen und die christlichen Aufstellungen auch theoretisch als rational erscheinen lassen, wenngleich erst die christlichen Thatsachen die Gewißheit zum Abschluß bringen. Zu den für diesen Zweck behandelten Lehren gehört mithin „die Existenz Gottes“, als des Allmächtigen, Heiligen, Freien, Persönlichen, auch Offenbarung, Schrift u. s. w., lauter Lehren, die doch ohne Zweifel auch in das Lehrsystem selbst gehören und nicht außerhalb desselben zu stehen haben. Die Harmonie zwischen den natürlichen und den specifisch christlichen Thatsachen aufzuzeigen ist allerdings ein überaus wichtiges Werk; aber die Ineinsbildung des allgemein menschlichen und des christlichen Bewußtseins in Beziehung auf die einzelnen Lehren wird inner-

halb des Systems selbst ihre Stelle haben müssen: für sich und außerhalb des Systems behandelt würde die Vorhalle uns zuerst eine Theologia naturalis oder eine Zusammenstellung von Articulis mixtis geben müssen, — ein relatives Ganzes, dem das Ganze der Glaubenslehre erst zu folgen hätte. Aber soll die christliche Glaubenslehre in der That Alles umfassen, was der Christ glaubt, so müßte sie doch wiederholen, was die Vorhalle enthielt.[1]

Frank sieht, daß es nicht genügt, nur den Glauben in seinem Bestande darzulegen und diese Darlegung als Dogmatik zu behandeln. Im Interesse der Klarheit und Sicherheit des Glaubens sowie der Bereitschaft zur Verantwortung, die zu seinem guten Gewissen gehört, fordert er, daß der Glaube den objectiven und subjectiven Grund seiner Gewißheit wisse und nachzuweisen im Stande sei, nicht nach der Art der alten Apologetik. Der Glaube müsse seine Rechtmäßigkeit, die sittliche und logische Nothwendigkeit des Glaubensactes vor sich selber darthun; erst dadurch könne er sich gegen den Verdacht schützen, auf Willkür oder mit seiner Gewißheit auf Einbildung zu beruhen. Und so will er der Dogmatik eine Lehre vom christlichen Glauben (als neuen Lebensbestand) voranschicken, die zugleich den theologischen Charakter des dogmatischen Systemes selbst, im Unterschied von bloßer Metaphysik sicher zu stellen habe. Wenn nun aber Frank glaubt, in dem „System der Gewißheit", dem die Dogmatik und Ethik mit ihrem Inhalt erst folgen soll, die wissenschaftliche Begründung dieses Inhaltes beider geben zu können, so macht er sich entweder anheischig, diesen Inhalt zu begründen, ohne ihn selbst schon heran zu ziehen und zu verwenden, und das würde zu einer bedenklichen Verwandtschaft mit

[1] Reiff selbst nennt 1, 4 die Vorfragen, die seine „Vorhalle" behandelt, „dogmatische"; er bekennt ferner für sie sich zu einem Vorgreifen (S. 5) in Beziehung auf die Gottesidee, Sünde, Erlösung, und überweist hierin der Glaubenslehre nur die „weitere Ausführung", während er die principielle Begründung in der Vorhalle gegeben denkt. Was aber jenen Cirkel anlangt, wornach unsre Erfahrung uns von unserem Selbstbewußtsein als festem Ausgangspunkt zu Gott führe, während umgekehrt die Gottesidee, wenn erkannt, sich als der feste Ausgangspunkt, ja als die begründende Ursache unserer Erfahrung erweist: so ist kein Grund abzusehen, warum derselbe, sein Scheinwiderspruch und dessen Auflösung nicht in der Glaubenslehre selbst an geeigneter Stelle zur Erörterung kommen soll.

der alten formalen Apologetik führen, oder aber ist er zu Wiederholungen genöthigt, indem die Dogmatik (von der weiterhin die Ethik abhängt) nur etwa specieller, mit historischer und exegetischer Zugabe, und dem Nachweis der Widerspruchslosigkeit der Glaubensaussagen Dasselbe geben müßte, was schon in dem System der Gewißheit behandelt war. Frank neigt sich dem Letzteren zu, nimmt aber damit auch seinerseits der Dogmatik einen guten Theil dessen vorweg, was ihr gebührt. Der Beweis für den Inhalt des Glaubens kann nur gelingen, wenn der objective Inhalt selber ins Feld geführt wird, der die Kraft der Selbstvertheidigung und Verantwortung in sich besitzen muß, wenn er Wahrheit ist. Aber daraus folgt nur, daß die Erledigung der Aufgabe, die der alten Apologetik im Sinne lag und die allerdings Lösung fordert, nur in das System selbst fallen kann, mag immerhin in diesem wieder ein fundamentaler Theil voranzustellen sein (s. u.).

5. Nun kann allerdings nicht abrupt mit dem Aufbau des Systems der Glaubenslehre begonnen werden. Denn nicht jeder wissenschaftlich Ausgerüstete hat dazu die Fähigkeit, sondern nur der im Element der Sache Stehende, der gläubige Christ. Darum muß eine Lehre von dem Glauben vorangehen, welche Rechenschaft gibt, was es um den Glauben des Christen ist, wie er dazu kommt, von dem Christenthum religiöse Gewißheit zu haben und wiefern er nun die für den Aufbau des Glaubenssystems nothwendigen Voraussetzungen seinerseits in sich schließt. Daher wird nicht wie Frank für sein System der Gewißheit thut (ebenso Schleiermacher und Nitzsch auf ihre Weise), von dem schon gewordenen, fertigen Glauben auszugehen sein, sondern es wird eine Beschreibung des Werdens des Glaubens und seiner Gewißheit, seiner Genesis durch die verschiedenen möglichen Stellungen zum Christenthum hindurch wie zu den allgemeinen Anforderungen, die an die Gewißheit zu stellen sind als Einleitung für das System vorauszuschicken sein, das sich aus dem gewordenen gereiften Glauben aufzubauen hat. Diese Beschreibung des Glaubens (der fides quae credit mit ihrer religiösen Gewißheit) nach Inhalt und Form macht wie gesagt keineswegs darauf Anspruch und darf es nicht, schon die Befriedigung des Verlangens nach wissenschaftlicher Erkenntniß der Begründung des Glaubens zu sein, zeichnet aber die unerläßliche Vor-

bedingung für die wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums an sich und in seiner Wahrheit. Zerstreutes findet sich für unsern Zweck schon in den besprochenen Schriften; zusammenhängend aber am meisten in dem Werke von J. Köstlin.[1]

Bevor wir aber zur Schilderung der Genesis des Glaubens und seiner Gewißheit fortgehen, liegt uns nach dem Obigem (S. 19) zunächst ob, erstens festzustellen, was ist historisch betrachtet, das Charakteristische des Christenthums, mit welchem der Glaube also sich muß geeinigt haben, um christlicher Glaube heißen zu können? zweitens, was sind in formeller Hinsicht die allgemeinen Erfordernisse realer Gewißheit, denen auch das Christenthum, sofern es Gewißheit verlangt und verheißt, sich zu unterwerfen hat, denen also auch der Glaube entsprechen muß?

§ 3. I. Das Charakteristische des Christenthums als einer historischen Größe unter den andern Religionen.

Den Mittelpunkt der christlichen Religion, den der Glaube, um christlicher zu sein, in seine Ueberzeugung muß aufgenommen haben, bildet Jesus Christus, der nach dem Glauben der Christenheit als persönliche Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens Erlöser und Vollender der Menschheit ist.

Anmerkung. Das versteht sich nach Obigem von selbst, daß auch das in unserm Paragraphen zu Erörternde noch kein Beweis für die Wahrheit des christlichen Gründprincips, sondern nur eine Aussage darüber sein will, in was es sein ursprüngliches Sein und Wesen habe, so daß in und mit ihm das Christenthum selbst gegeben ist. Wir fragen auch noch nicht nach den objectiven und subjectiven Bedingungen, unter denen es sich dem Geiste zu eigen und gewiß macht, nach dem principium cognoscendi objectivum et subjectivum (nach evang. Lehre Wort Gottes mit dem H. Geist und Glaube) auch noch nicht nach der Phänomenologie oder dem Wege des Werdens der christlichen Erkenntniß, sondern nach dem Realprincip des Christenthums selber nach seiner Selbstaussage.

1. Betrachtet man die christliche Religion als eine unter andern, so ist vor Allem klar, daß in ihr Christus eine ganz andere Stellung

[1] Namentlich in den zwei Abschnitten: Vom Wesen und Werden des Glaubens und Von der Glaubenserkenntniß. S. 13—134. Erwähnung verdient auch die Schrift von Löwe, die Offenbarung. 1877. Carlblom, zur Lehre von der christl. Gewißheit. 1874.

einnimmt, als die andern Religionsstifter in ihren Kreisen.[1] Denn was die andern Religionen enthalten, hat nur zufälligen Zusammenhang mit der Person des Stifters, so daß zwar diesem geglaubt wird, aber von einem eigentlichen Glauben an ihn die Rede nicht sein kann. Anders ist das in der christlichen Religion. Denn hier hat auch die Person des Stifters die Zufälligkeit abgestreift, sie ist ein wesentlicher Bestandtheil der Religion selbst geworden, oder sie ist zu dogmatischer Bedeutung in ihr erhoben. Das Christenthum steht unter den andern da als die Religion der Erlösung wenn wir auf Dasjenige sehen, worin seine Eigenthümlichkeit oder Dasjenige liegt, worauf im Umkreis der Christenheit die intensivste Frömmigkeit sich besonders richtet. Und die Erlösung wird von dem christlichen Glauben als in Jesu Person begründet gedacht um der einzigartigen Vereinigung göttlichen und menschlichen Lebens willen in seinem persönlichen Sein wie in seinem Thun, die den Gläubigen gewiß ist. Zugleich wird die Erlösung durch Christus als eine der Kraft nach vollständige und zureichende gewußt, welche Befreiung vom Schuld- und Strafbewußtsein, von der Sünde und dem Uebel in sich schließt, daher aber auch die Kraft der Vollendung der Einzelpersönlichkeit wie des Ganzen ist. Von hier aus lassen sich dann auch die Grundhäresen, die dem Christenthum entgegenstehen, den Schein des Christlichen, aber nicht mehr sein Wesen festhaltend, construiren, wie in meisterhafter Weise Schleiermacher gethan, einerseits die ebjonitische und die doketische, die *Christum* so denken, daß ihm die Kraft der Erlösung fehlt, — welche beide aber wohl zusammen sein können[2], und gegenseitig nur die Kehrseite von einander sind — andererseits die pelagianische und die manichäische, die den *Menschen* so denken, daß von einer Erlösung die Rede nicht sein kann, da sie entweder als entbehrlich oder als unmöglich gedacht wird. Man kann zu diesem christologischen und anthropologischen Doppelpaar noch ein *theologisches* Paar fügen,

[1] Vgl. Schleiermacher, der christl. Glaube § 11, 4.

[2] Wie das in den jetzt wieder nicht seltenen Lehren der Fall ist, die „Jesus" von dem „Christus" trennen und ebjonitisch fassen, den „Christus" aber doketisch, weil nicht in Jesus von Nazareth verwirklicht. Doch nähert man sich wieder dem historischen Christenthum, wenn man, statt nur vom „idealen Christus" zu reden, vom „christlichen Princip" oder dem Princip des historischen Christenthums spricht, das in Jesus seine Verwirklichung wirksam begonnen.

den Deismus und den Pantheismus, von welchen jener dem Ebjonitismus und Pelagianismus, dieſer dem Doketismus und Manichäismus verwandter iſt.

2. Daſſelbe ergibt ſich als Mittelpunkt der chriſtlichen Religion, wenn wir auf die Urkunden blicken, in denen der chriſtliche Glaube ſich urſprünglich ausgeſprochen hat. Einhellig nennt ihn das N. T. den Grund- und Eckſtein des neuen Baues, d. h. des Gottesreiches. Chriſtus iſt der θεμέλιος (1. Kor. 3, 11), der λίθος ἀκρογωνιαῖος für die ganze chriſtliche Religion (Matth. 21, 42. Mc. 12, 10. Luc. 20, 17. Act. 4, 11. Eph. 2, 20. 1. Petr. 2, 6. 7.) Näher macht das Chriſtenthum, wie uns allen bekannt iſt, auf zweierlei Anſpruch: Erſtens, daß es Kraft und Leben ſei, daß es das Leben in Gott, das vollkommene Leben ſchlechthin vermittele, daher auch die Kraft der Verſöhnung, Erlöſung und Vollendung, kurz die Kraft der vollkommenen Religion in ſich trage. Zum zweiten, daß es die religiöſe Wahrheit ſei und die wahre Erkenntniß oder Erleuchtung mittheile. Indem es φῶς und ζωή ſein, das Leben und das Licht der Welt bringen will (Joh. 1, 1—14), umfaßt es auf religiöſem Gebiet mit ſeinen Anſprüchen die reale und die ideale Welt. Zwei Seiten ſind ihm alſo gleich weſentlich und ihre abſolute Einigung conſtituirt den Begriff, den es von ſich ſelbſt aufſtellt, die hiſtoriſch reale und die ewige ideale. Das iſt ſein Weſen, daß ſein Hiſtoriſches oder ſeine Realität in Jeſus Chriſtus zugleich und an ihr ſelbſt ideal, d. h. nichts Anderes als geſchichtliche Wirklichkeit des Idealen ſelbſt, alſo auch die Wahrheit ſei (Joh. 14, 6), und daß ſein ideales göttliches Weſen auch hiſtoriſch reale Wirklichkeit ſein wolle und ſei (Joh. 1, 14. 1. Joh. 1, 1 ff.). Es macht ſich ſo geltend als die erſchienene zur Wirklichkeit gewordene religiöſe Wahrheit und als die wahre Wirklichkeit. Chriſtus iſt θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία.[1] Dieſe vollkommene Einigung der Wahrheit und der geſchichtlichen Wirklichkeit behauptet das Chriſtenthum als eine in der Perſon Jeſu von Nazareth vollzogene; er iſt ihm, während keine der andern Religionen auch nur den Anſpruch auf Aehnliches erhebt, der

[1] 1. Kor. 1, 24. Ebendahin gehört Joh. 1, 17 χάρις und ἀλήθεια ſind durch Jeſus Chriſtus geſchichtlich geworden (ἐγένετο). Ebenſo 1. Joh. 4, 2. 3 (Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς). Kol. 2, 9: die Fülle der Gottheit war σωματικῶς in ihm.

ſchlechthin einzige urſprüngliche Ort der Coincidenz des Realen und Idealen in der Welt, der Punkt, in welchem beide ſich decken, Himmel und Erde überbrückt ſind, ja der Himmel zur Erde, zu irdiſcher Gegenwart herniedergeſtiegen iſt, um das Reich der Himmel zu gründen. Er iſt der Punkt, welcher der Kraft nach eine neue Welt, die Kraft der Umgebärung der alten in ſich trägt, durch den daher auch in der gottentfremdeten Menſchheit die Einigung des Göttlichen ſich fortſetzt, vermittelſt des H. Geiſtes, der wirkſam in der Kirche von ihm ausgeht. Dieſer Jeſus Chriſtus, als perſönliche Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, des Idealen und Realen, von der Kirche der Gottmenſch genannt, iſt mithin Realprincip des Chriſtenthums, in ihm iſt es ſelbſt urſprünglich und ſo beſchloſſen, daß es ohne ihn gar nicht gedacht werden kann. Mit ihm alſo wird der Glaube geeinigt ſein müſſen, um wahrhaft chriſtlicher Glaube heißen zu können. Und weiterhin die wiſſenſchaftliche Begründung des Chriſtenthums in ſeinem Mittelpunkte wird vollzogen ſein, wenn Jeſus Chriſtus, der Gottmenſch, nach ſeinen beiden Seiten und ihrer Einheit in ſeiner objectiven Begründung erkannt iſt.

3. Nach dem Erörterten iſt es unſchwer, andere Bezeichnungen des Centrums oder Lebenspunktes der chriſtlichen Religion zu würdigen. Es könnte dabei an die Theologie oder an die Anthropologie gedacht werden; bei letzterer entweder an die Lehre von der Sünde, welche Erlöſung nöthig macht, oder an die Lehre von dem erlöſten Bewußtſein.

Die Theologie auch als Trinitätslehre, kann für dieſen Zweck nicht genügen. Da es auch nichtchriſtliche Gottes- ja Trinitätslehren giebt, ſo wäre mit Aufſtellung einer, ſei es auch trinitariſchen Gotteslehre das weſentlich oder charakteriſtiſch Chriſtliche noch keineswegs nothwendig ausgeſagt. Entweder wird die trinitariſche Gotteslehre aufgefaßt abgeſehen von der Offenbarung in der Welt, aber dann ſteht ſie dem Chriſtenthum noch ferne. So ſtand zuletzt die griechiſche Trinitätslehre in Gefahr, das Band mit der Geſchichte und der Erlöſung zu verlieren, wovon die Folge die religiöſe Bedeutungsloſigkeit der Trinitätslehre ſein müßte. Oder hat ſie Beziehung auf die Offenbarung und deren Vollendung, aber dann wird ſie ſchon die Lehre vom Gottmenſchen einſchließen müſſen, in welchem erſt Gott der vollkommen

offenbare Gott iſt. Dagegen eine Lehre von Gott überhaupt ohne alle Beziehung auf Chriſtus enthielte noch nicht das ſpecifiſch Chriſtliche ausgedrückt. Die chriſtliche Gottesidee iſt uns nicht außer Chriſtus, wohl aber in ihm geſichert. Das ſpecifiſch Chriſtliche beginnt mit Chriſtus, erſt durch ihn werden alle Glaubenslehren ſpecifiſch chriſtliche. Dadurch iſt aber, was gleich hier bemerkt ſei, nicht ausgeſchloſſen, daß die ſyſtematiſche Darſtellung von dem chriſtlichen Gottesbegriff, d. h. demjenigen, der dem Chriſten durch die Glaubenserkenntniß gewiß geworden iſt, ausgehe und von ihm zur Begründung des Gottmenſchen fortſchreite. Das wird dann möglich ſein, wenn vermittelſt der chriſtlichen Erfahrung die chriſtliche Gottesidee als das in ſich ſelbſt Gewiſſe und Oberſte erkannt iſt.

Die Anthropologie, in der die Creationslehre gipfelt, kann noch weniger als Mittelpunkt der chriſtlichen Religion bezeichnet werden, es wäre denn, daß das Chriſtenthum den Gottmenſchen nur als Product der Gattung, nicht aber als den „fleiſchgewordenen Logos“ dächte. Aber vielmehr liefe das der chriſtlichen Grundidee ſchnurſtracks entgegen. Nach 1. Kor. 15, 45 war der erſte Adam, wenngleich nicht ſündig erſchaffen, doch noch χοϊκός, ψυχικός, während erſt der zweite Adam πνευματικός war. Paulus denkt die Entſtehung des zweiten bedingt durch eine neue Gottesthat vom Himmel und ſagt nichts davon, daß eine ſündloſe, immanente Entwicklung des erſten zureichend geweſen wäre, zu der Hoheit zu führen, die der Menſchheit im zweiten gegeben iſt. Dazu kommt aber, daß die Lehre von der Menſchheit außer Chriſtus als einer ringsum im Verderben ſtehenden zu den Grundvorausſetzungen des Chriſtenthums gehört.

Daher könnte eher daran gedacht werden, die Ponerologie, zur Fundamentallehre, zum Grunddogma der Glaubenslehre zu machen. Die chriſtliche Dogmatik, würde man da ſagen, habe Eine unentbehrliche Vorausſetzung, die Sündhaftigkeit des Geſchlechts. Stehe dieſe feſt, ſo habe alles Weitere ſeinen geſchloſſenen Zuſammenhang.

Aber die Sünde kann nicht zur Grundlage der Dogmatik gemacht werden, weil durch ſie für ſich die Erſcheinung des Gottmenſchen nur bei einer ſolchen Vorſtellung von dem Weſen der Menſchheit erklärt wäre, wonach daſſelbe zu ſeiner Selbſterhaltung von ſelbſt und nach

innerer Nothwendigkeit durch Hervorbringung des wahren idealen Menschen reagirte, was auf den vorigen, schon abgewiesenen pelagianischen Irrthum über die Selbsterlösungskraft der Menschheit zurückführte und dem Christenthum fremd wäre. Zur Erklärung der Erscheinung Christi gehört neben der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Fähigkeit, erlöst zu werden, weiter zurück noch, wie soeben gezeigt, ein sehr bestimmter Begriff von Gott. Auch geht nach christlicher Anschauung die Bedeutung von Christi Erscheinung nicht auf in der Ueberwindung der Sünde. Von der dem christlichen Glauben wesentlichen Hoffnung wird er auch als der Vollender gedacht, wenn gleich so, daß durch diesen letzten Endzweck seiner Erscheinung der andere und nächste Zweck, nämlich die Versöhnung und Erlösung weder entbehrlich gemacht noch beschränkt wird. Im Gegentheil ist Sünde da, so wird der Weg zur Vollendung durch Aufhebung des Bösen gehen und umgekehrt erst in derselben Kraft, die zur Vollendung zureicht, wird auch die Macht der Erlösung zureichend gesichert sein.

Besser daher ist die Aufstellung von Frank a. a. O., dessen scharfsinniges, mit nicht gewöhnlicher wissenschaftlicher Kraft aufgeführtes Werk eine nähere Darstellung und Würdigung verdient. Er sucht in seinem System der Gewißheit zunächst den Punkt, worin die christliche Gewißheit, die subjective Verbürgung der christlichen Wahrheit als realer, sich fundamentaler Weise gründe, um von diesem Punkte aus das Ganze der christlichen Wahrheit zu umspannen, das als in sich geschlossener organischer Complex sich in der Dogmatik oder in dem Bewußtsein des Dogmatikers objectiv darstelle. Als diesen letzten festen Punkt, von welchem die Gewißheit alles andern christlichen Inhalts abhänge, meint Frank den eigenthümlichen Lebensstand des Gläubigen, seine Wiedergeburt und Bekehrung, die mit Bewußtsein verbunden seien, bezeichnen zu dürfen. Das ist ihm für das „System der Gewißheit" die Centrallehre. Dem Wiedergebornen wohne eine ganz eigenthümliche Gewißheit bei, unterschieden von der Gewißheit des natürlichen Ich, eine in sich selbst ruhende, indem das neue Ich Object und Subject des Wissens zugleich sei.[1] Wie dem natürlichen Menschen das Ur-

[1] Eine eingehende Besprechung seines sehr beachtenswerthen Versuches ist hier um so mehr am Ort, als derselbe bisher in der theologischen Welt noch nicht die

gewiſſe ſein Ich ſei, an dieſe Gewißheit alle andere Gewißheit ſich erſt anſchließe als ſecundäre oder abgeleitete, je nach ihrem Verhältniß zu dem Ich, auch dieſe Urgewißheit des Ich das Maß aller andern Gewißheit bilde, ſo wiederhole ſich daſſelbe auf chriſtlicher Stufe. Es liege der chriſtlichen Gewißheit zu Grunde eine ſonderliche ſittliche Erfahrung, die der Wiedergeburt und der Bekehrung; jene (die Wiedergeburt) weiſe zurück auf einen objectiven göttlichen Impuls, durch den ſie zu Stande komme und erhalten werde, die Bekehrung auf freie menſchliche Thätigkeit, die den göttlichen Impuls in ſich aufnehme und bejahe. Durch beides in ſeiner innigen Einheit zuſammen werde ein neues Ich, ein neuer ſittlicher Lebensbeſtand gebildet, der von ſich ſelber als neuem weiß und um ſo mehr eine befriedigende Gewißheit, bei der zu beruhen iſt, in ſich trägt, als dieſer neue Lebensbeſtand nicht bloß weiß, daß er iſt, nicht bloß Bewußtſein von ſeinem Sein oder Selbſtbewußtſein factiſch hat, ſondern auch ein Wiſſen davon, daß er ſittlich berechtigt und nothwendig iſt. Das Object dieſer centralen Gewißheit, nicht bloß das Subject iſt ihm der neue Menſch, das wiedergeborne, bekehrte Ich. Mit dieſer centralen perſönlichen Gewißheit ſeien nun die Objecte des chriſtlichen Glaubens für die Gewißheit des neuen Menſchen erreichbar geworden, die chriſtliche Wahrheit (I, 41), wenngleich in ſich abſtufender Weiſe. Den innerſten Kreis der Glaubensobjecte, von welchen das wiedergeborne Ich Gewißheit auf Grund des neuen Lebensbeſtandes erlangt, bilden Gegenſtände, die jenem ſeiner ſelbſt gewiſſen Ich immanent ſind. Als ſolche immanente Glaubensobjecte bezeichnet er folgende drei: 1. Durch das Verhältniß zwiſchen dem Ich der Wiedergeburt und zwiſchen dem natürlichen Ich wird der Chriſt vergewiſſert der Sünde, der habituellen und der actuellen, ſowie des natürlichen unfreien Willens. 2. Durch den Proceß der Wiedergeburt, in welchem das neue Ich entſteht und beſteht, wird der Chriſt vergewiſſert ſeiner habituellen und actuellen Gerechtigkeit, ſowie der geiſtlichen Willensfreiheit. 3. In der Einſetzung des neuen Ich in den Mittelpunkt der Perſönlichkeit hat der Chriſt die Gewähr der künftigen Allein-

Würdigung ſcheint gefunden zu haben, die er verdient, und als die Hauptfrage bleibt, was iſt das Centrum des Chriſtenthums und der letzte Grund, auf den die chriſtliche Gewißheit ſich ſtützt?

bestimmtheit seines gesammten Wesens von jenem Mittelpunkt aus oder die gewisse Hoffnung auf Vollendung. Das sei das Gebiet der centralen Gewißheit, des Selbstbewußtseins von dem neuen Lebensbestand mit seiner Seligkeit. Erst an dieses Primäre, in welchem also noch nichts Objectives, nichts von Gott, Christus oder dem H. Geist enthalten sein soll, und welches nur christliches Selbstbewußtsein sei, das gleichwohl in sich so sehr ruhe, daß auch das Zeugniß des H. Geistes nicht beizuziehen erforderlich sei, weil die καινὴ κτίσις in sich selber Odem, Leben und Bewußtsein von sich habe, schließt sich dann nach Frank[1] secundär ein concentrischer zweiter Kreis, eine vermittelte weitere Gewißheit von Glaubensobjecten an, deren eine Gruppe er transcendente nennt, die andere transeunte. Jene bezieht sich auf Gott und seine Thaten; das neue Ich vermöge sich und seine Beschaffenheit nur durch einwirkende jenseitige Factoren sich zu erklären, und darin liege weiterhin die Verbürgung 1) der Realität und Persönlichkeit Gottes; 2) die Verbürgung des Einen persönlichen Gottes als des dreieinigen und 3) die Nothwendigkeit der Sühne durch den Gottmenschen, den sündlosen, stellvertretenden, dem Tode obsiegenden. (I, 275—349.) Zu den transeunten Glaubensobjecten rechnet er Kirche, Wort Gottes und H. Schrift, Sacramente, Wunder, Offenbarung und Inspiration. Ein dritter noch weiterer Kreis schildert endlich noch die Beziehung der christlichen Gewißheit auf die Objecte des natürlichen Lebens. Die Hauptsache ist ihm also „der feste Punkt", derjenige reale und wahre Gegenstand, der zugleich die Gewißheit mit sich führt von sich und seiner Wahrheit und der diese seine Gewißheit auf alles Andere für die Religion Wichtige zu übertragen hat, der aber gegen mögliche Zweifel, die vom Gedankenleben ausgehen, sowie um sein selbst klar bewußt zu werden, einer wissenschaftlichen Begründung seines guten Rechtes bedürfe; und das „System der Gewißheit" will nun eben die Begründung der Gewißheit von dem Inhalt des Glaubens sein. Es gibt sie aber nur so, daß es allen Inhalt ableitet aus dem in sich selbst gewissen Bewußtsein der Wiedergeburt, durch Analyse seines Inhaltes. Allein das ist genauer betrachtet nur Beschreibung des christlichen oder wiedergeborenen Bewußtseins nach Art Schleiermachers, nur daß Frank im

[1] Frank a. a O. I, 76—126; 168—210. II, 1 ff 286 ff.

System der Gewißheit durch Rückschlüsse auf objectiven dogmatischen Inhalt in reicher Explication kommen will. Wird also gleich auch mehr Gewicht auf die Objectivität des christlichen Inhaltes gelegt, so wird dieses Inhaltes Gewißheit doch lediglich in einem Subjectiven begründet, dem Bewußtsein von der Wiedergeburt. Frank hat nur ein subjectives Erkenntnißprincip, kein objectives. (Wie sich hiezu sein „System der christl. Wahrheit" verhalte, davon wird unten die Rede werden S. 42 ff.). Aber so ist die Begründung des christlichen Inhaltes und der Gewißheit von ihm noch keine objective, über die bloße Subjectivität hinausgehobene. Wir bleiben darauf zurückgewiesen, daß das Selbstbewußtsein des wiedergeborenen Christen die centrale Gewißheit sein soll, die in sich selbst ruhe und allem Andern seine Gewißheit verleihe. Allein es ist erlaubt, daran zu zweifeln, daß das Bewußtsein der Wiedergeburt das letzte Gewisse sein kann, von dem alle andere Gewißheit abhänge. Die Wiedergeburt ist eine werdende in sich und nicht eine vollkommene; das Bewußtsein von ihr ist nicht identisch mit ihrem Sein, sie ist zwar auch intellectueller, aber vornehmlich ethisch-religiöser Art. Die Rechtfertigung allein, nicht die Wiedergeburt und Heiligung ist etwas in seiner Art Ganzes und Vollendetes nach christlicher und besonders evangelischer Anschauung. Daher jedenfalls jene „centrale Gewißheit" sich vor Allem auf diese, nicht aber auf die Wiedergeburt würde zu richten haben. Es wäre dieses das s. g. Materialprincip der evangelischen Kirche, in welchem nach Luthers Wort Art. Sm. 305 das ganze Evangelium beschlossen ist. Jedoch dürfte genau genommen wieder nicht der Glaube als rechtfertigend bezeichnet werden, denn er macht nach evangelischer Lehre nicht selbst gerecht, sondern er ergreift und empfängt nur die göttliche Gabe der Rechtfertigung in Christo, womit wir also doch auch von hier aus auf Christus als den objectiven Mittler des Heils zurückgeführt werden, auf den Christus für uns, in welchem allein das Princip des Christus in uns liegen kann. Für ihn ist auch noch nicht die Rechtfertigung und Versöhnung das Ziel, sondern die Vollendung, und das ist mehr gesichert, wenn der Gottmensch als die Mitte der christlichen Religion gedacht ist, als wenn, sei es Rechtfertigung oder Wiedergeburt und Bekehrung als diese Mitte bezeichnet würde. Dazu kommt aber noch, daß auch Franks „in sich

ruhendes" Selbstbewußtsein des Wiedergebornen zu beanstanden ist, zumal in demselben noch nichts von Gott und Christus unmittelbar soll ausgesagt sein. Denn von diesen wird vielmehr erst im zweiten abgeleiteten Kreis die Rede, der seine Gewißheit nur von dem ersten, centralen entlehnen soll. Wenn nicht Gott das neue Leben und Heilsbewußtsein wirkte, so wäre es nur Schein und Einbildung, und wenn nicht Gott das Wissen wirkte, daß das Heil und Heilsbewußtsein sein Werk ist, so hätte dieses keine objective Sicherheit. Gott muß nach logischer Nothwendigkeit die oberste Gewähr und Quelle aller wahren Gewißheit sein; nicht unser gebrechlicher Glaubensstand, unsre gute subjective Beschaffenheit ist die letzte Quelle unsrer Gewißheit von Gott und Christus. Es gibt ein unmittelbares Wissen von Gott, nicht bloß ein erst secundäres oder durch Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache vermitteltes. Wir Christen wissen uns, wie Paulus mehrfach versichert,[1] des Heiles theilhaftig auf Grund dessen, daß wir von Gott erkannt sind und wir uns als so Erkannte wissen. Darauf kommt es dem Johannes für die christliche Gewißheit an, daß wir gewiß sind von etwas Objectivem, der Gemeinschaft mit Christus, des Christus für uns und des Christus als in uns bleibenden.[2] Nicht dadurch erst sind wir Gottes gewiß, daß wir unsrer selbst (als Wiedergeborner und Bekehrter) uns bewußt sind, sondern weil wir Gott in Christo als für uns seiend erfahren und wissen, wissen wir uns als Erlöste. Der Glaubensstand und seine Gewißheit wird nicht dadurch, daß wir uns als Wiedergeborne und Kinder Gottes fühlen, sondern zuerst erfahren wir den Gnadenblick Gottes, der sich uns als Vater in Christo erweist, und nun rufen wir: Abba, lieber Vater, und wissen — auf Grund dessen, daß er sich uns in dem Sohne als Vater entboten hat, — uns als seine Kinder. Das ist das logische und objective, wenn auch nicht von Jedem bewußt aufgefaßte Verhältniß. Nach dieser Seite ist also die Anlage des „Systems der Gewißheit" noch zu subjectiv, nach Schleiermachers Weise gehalten. So gewiß nur durch Aufnahme des christlichen Objectes Glaubensgewißheit und Wiedergeburt nach christlicher Lehre zu Stande kommt, so gewiß gibt nicht das Ich dem Objecte die Gewißheit, sondern

[1] 1. Korinth. 8, 3. Gal. 4, 9.
[2] 1. Joh. 3, 24. 5, 6.

das Object gibt dem aufnehmenden Ich Gewißheit von sich und dem neuen Leben. Der ergreifende und auch der heilsgewisse Glaube ist nicht das letzte verbürgende Princip, sondern nur der subjective Vermittlungspunkt, durch welchen sich das objective Heil in das Wissen, in die Glaubensgewißheit hineinbildet. Es ist dem Glauben möglich, aber auch nothwendig, statt bei dem Subjecte stehen zu bleiben, auf das letzte Objective sich zu richten,[1] in welchem auch die eigentliche Begründung des Heils und der Heilsgewißheit ruhen muß. Im stärksten, an absolute Autonomie des christlichen Bewußtseins erinnernden Gegensatz hierzu meint dagegen Frank[2]: die christliche Gewißheit müsse sich wissen als die in sich beruhende, einer rückwärts liegenden Begründung ihrer selbst nicht bedürftige. Damit hängt aber weiter auch zusammen, was gleichfalls keine Billigung verdienen wird, daß Frank das testimonium spiritus sancti internum für die Glaubensgewißheit selber zurückstellt und es als etwas nur Subjectives behandeln zu dürfen glaubt, während umgekehrt ohne dasselbe sogar Franks centrale Selbstgewißheit rein subjectiv bleiben und in der Luft stehen müßte.[3] Nach der H. Schrift ist das Zeugniß für unsre Gotteskindschaft göttlich und menschlich, dieses durch jenes; denn der Gnadenblick Gottes in Christo ist das Zuvorkommende, Erste.[4]

[1] Hebr. 11, 1—3.

[2] a. a. O. I, 40.

[3] Röm. 8, 16. 1. Joh. 5, 6. 11.

[4] Vgl. Köstlin a. a. O. S. 26. 47. 48. 60. 63. 87. Zu meiner Freude hat Frank in dem soeben erscheinenden ersten Band des „Systems der christlichen Wahrheit" die nach dem Obigen S. 30 nahe gelegte Befürchtung, daß dieses nur eine ausführlichere Darlegung des im System der christlichen Gewißheit schon behandelten Inhaltes werden würde, doch theilweise zerstreut. Es will von dem obersten in sich wahren objectiven Princip ausgehen, von Gott (§ 7), und der Welt der christlichen Realitäten (oder den christlichen Dogmen) dadurch eine objective Begründung geben, die ihnen also, wie damit anerkannt ist, im System der christlichen Gewißheit noch nicht zu Theil geworden war. Aber doch hat Frank in seinem „System der christlichen Gewißheit" und seinem „System der christlichen Wahrheit" genau genommen zwei Glaubenslehren, deren eine von unten nach oben führen soll, von der subjectiven Empirie des Christen zu Gott, deren andre, die er auch Metaphysik der christlichen Wahrheit nennt (System der christlichen Wahrheit S. 6), von oben nach unten geht. Beide geben den christlichen Inhalt aber unter verschiedenem Aspect (System der christlichen Wahrheit S. 9. 44). Das erste theils den dem Glauben immanenten Inhalt (nach Art Beck's) explicirend,

Als Resultat hat sich uns hienach sowohl durch positiven Beweis als durch Prüfung der entgegenstehenden Ansichten ergeben: Der Glaube

theils ihn via causalitatis durch Rückgang zu den nothwendigen Voraussetzungen, ableitend, das zweite aber der objectiven Ordnung und Begründung der Sache in Gott folgend. Er beschreibt (S. 44) den Unterschied so: „Während das System der Gewißheit seiner Natur nach von dem gewirkten subjectiven Thatbestand aufwärts zu den wirkenden Factoren, seien es transcendente oder transeunte, so geht jenes von den wirkenden Factoren abwärts zu dem gewirkten Thatbestand, das absolute Sein, nämlich den absoluten, persönlichen, dreieinigen Gott voranstellend, von da zu dem hierdurch bedingten Werden fortschreitend, beim Verfolg dieses Werdens aber auf das Ziel hinblickend, den Thatbestand des Christseins u. s. w." Zwar nennt er den ersten Theil phänomenologisch und nach dem Titel desselben ist als der eigentlich in ihm beabsichtigte Inhalt noch nicht der objective Inhalt christlicher Wahrheit, sondern nur erst die Gewißheit von ihm anzusehen. Aber in Wirklichkeit handelt derselbe schon von dem ganzen christlichen Inhalt und will denselben für das subjective Bewußtsein durch den Nachweis begründen, daß so gewiß der neue Thatbestand oder der Glaube da sei, ebenso gewiß um derselben willen dem Christen auch die christlichen Glaubensobjecte sein müssen. Umgekehrt, „System der christlichen Wahrheit" lautet im Unterschied von „System der Gewißheit" zwar objectiv, aber ist gerade auf objective Begründung der Gewißheit, weil auf objective Begründung der christlichen Wahrheit gerichtet. Beides (Gewißheit und Wahrheit) wird, wie auch Andre schon bemerkt haben, sich nicht trennen lassen. Will man beides trennen, so wird man allerdings kaum anders verfahren können als Frank in seinem sehr beachtenswerthen Werk thut, gewinnt aber damit eine doppelte Dogmatik, die eine nach der von J. Müller (s. o. S. 23) empfohlenen, die andre mehr nach speculativer Methode. Diesem Zuviel steht aber ein doppeltes Zuwenig gegenüber. Es wird von Frank abrupt mit der religiösen Gewißheit des Christen begonnen, als wäre es nicht auch Aufgabe, diese religiöse Gewißheit des Christen von dem Christenthum in ihrem Entstehen und Werden zu betrachten. Es wird vielmehr von Frank die religiöse Gewißheit des Christen, d. h. die Selbstgewißheit vom neuen Lebensstand als fertig vorausgesetzt und nur versucht, dieselbe zur wissenschaftlichen zu erheben, aufsteigend von der christlichen Erfahrung, während wir trotz des Ausdrucks „Phänomenologie der christlichen Gewißheit" (S. 6) das Werden der religiösen Gewißheit und des christlichen Lebensstandes nicht zu schauen bekommen. Sodann ruht die an die Spitze gestellte Gottesidee des Systems der christlichen Wahrheit, von der alles Weitere abhängt, lediglich auf dem subjectiven Bewußtsein von der Wiedergeburt und Bekehrung, also auf nur subjectivem Grunde, indem sie einfach aus dem System der christlichen Gewißheit — in welchem sie doch eine nur secundäre Stellung haben soll (s. o. S. 39) — herübergenommen wird. So behält aber auch das von der Gottesidee Abgeleitete, also das ganze System der christlichen Wahrheit eine nur subjective Haltung, die dadurch nicht gerechtfertigt ist, daß allerdings wir immer dabei sein müssen, wenn die an sich seiende Wahrheit des Objectiven sich uns offenbart. Daß beide „Systeme" Franks nichts dafür thun, diese Lücke auszufüllen, ist um so mehr zu bedauern, als derselbe

mit seiner Gewißheit, dessen Werden und Beschaffenheit zu beschreiben wir übernehmen wollen, kann erst dann im vollen Sinn christlicher Glaube heißen, wenn er, was seinen Inhalt anlangt, sich mit dem Mittelpunkt der christlichen Religion geeinigt hat, mit Jesus Christus als der persönlichen Einheit göttlichen und menschlichen Lebens, in welchem die Kräfte der Erlösung und Vollendung beschlossen sind. Und daran haben wir von inhaltlicher Seite her den Prüfstein, ob eine Art oder Stufe des Glaubens die christliche Reife erreicht hat, von welcher aus nach der Verheißung des Christenthums auch eine wissenschaftliche Erkenntniß desselben und seiner Begründung möglich ist.

§ 4. II. Die formellen Erfordernisse der Gewißheit überhaupt.

Die Gewißheit oder Ueberzeugung im Allgemeinen sei es von etwas Aeußerem oder Innerem, sei es auf dem Gebiet des allgemein menschlichen oder christlichen Bewußtseins, enthält nothwendig, daß das Object und Subject, wenngleich nicht schlechthin einerlei, vermöge einer gewissen beiderseitig vorhandenen und wirksam zusammentreffenden Homogeneität zu einer Einigung im Bewußtsein gekommen seien, durch welche die mit realer Gewißheit verbundene Erfahrung, sei es innere oder äußere, begründet wird.[1]

1. Es handelt sich uns hier um Grundsätze der Erkenntnißtheorie, um Vergegenwärtigung davon, was dazu gehört, um des hohen Gutes realer Gewißheit theilhaft zu sein. Allem Wissen ist es um Gewißheit zu thun, aber nicht minder auch dem Glauben, will er christlicher sein, denn ein „festes Herz" gehört sogar zur christlichen Tugend. Auch will die Gewißheit auf christlichem Boden sich keineswegs den allgemeinen

ein lebhaftes Bewußtsein davon selbst nicht unterdrücken kann, daß es sich in der Dogmatik um die Erkenntniß der an sich seienden Wahrheit handelt (Syst. d. christl. Wahrheit § 7. S. 11. 18) und als er die Sätze des zweiten Systems doch als an sich seiende Wahrheit will geltend wissen. Uebrigens dürfte Frank bei seinem Unternehmen von dem richtigen Gefühl geleitet sein, daß der Glaubenslehre eine Behandlung des subjectiven Glaubens vorausgehen muß. Nur wird dieser bis zu seiner subjectiv-objectiven Gestalt (die auch Beck will) zu geleiten sein.

[1] Vgl. Trendelenburgs logische Untersuchungen. 1862. A. 2. Bd. 2, 489 f. — Lotze, Logik 1876. Dazu Rothe, Ethik, Einleitung A. 2. § 1—6. Chalybäus, Philosophie und Christenthum. 1853. Frank, System d. christl. Gewißheit. I. 45—75. § 8—12. Biedermann a. a. O. § 16. Anm. Köstlin a. a. O. S. 13—98. 101—115.

Normen und Geſetzen, nach denen berechtigte Gewißheit ſich bildet, entziehen, ſonſt könnte die chriſtliche Theologie nicht mehr als ein Glied in der Reihe der menſchlichen Wiſſenſchaften daſtehen. Die allgemeine Form, wie Gewißheit zu Stande kommt, iſt dieſelbe auf dem natürlichen oder allgemein menſchlichen und dem chriſtlichen Gebiet, nur der Gegenſtand iſt verſchieden. Erkennt nun, wie wir bald näher ſehen, auch das Chriſtenthum dieſe allgemeinen Normen an, ſo hat auch der zur Gewißheit ſtrebende Glaube, um ein chriſtlicher zu ſein, ſich denſelben zu unterwerfen und ſie als einen Prüfſtein dafür anzuſehen, welche der verſchiedenen möglichen Stellungen zum chriſtlichen Object der Forderung des Chriſtenthums ſelber auch in formaler Hinſicht entſprechend ſei?

2. Gewißheit iſt der Zuſtand, in welchem der Proceß des Innewerdens oder der Erkenntniß zur Ruhe, zu ſeinem wenigſtens vorläufig befriedigenden Ziele kommt. Dem Streben nach gewiſſem Erkennen handelt es ſich um ein reales Object, das ins Bewußtſein noch nicht oder doch noch nicht ſo eingegangen iſt, daß ein Wiſſen von ſeinem Erkanntſein geſetzt iſt, um deſſen Eingehen aber in das Subject es dieſem zu thun iſt, ſo daß das Subject deſſelben inne werde als realen Objectes, oder daß das Object innere, gewußte Seinsweiſe in dem Subject gewinne, jedoch ohne Vereinerleiung mit dem wiſſenden Subject als ſolchem. Ein Object gehört zu aller realen Gewißheit, zu allem wirklichen Erkennen, innerem wie äußerem; es gilt das ſogar von dem Selbſtbewußtſein; denn in dieſem hat ſich gleichfalls das Bewußtſein dirimirt in ein Object und ein Subject, in denkendes und gedachtes. Das Denkende als ſolches iſt auch hier nicht das Gedachte, und das Gedachte als ſolches iſt nicht das Denkende als ſolches. Daher Kant hat zweifeln können an der objectiven Realität des Ich, oder daran, daß dem im Selbſtbewußtſein Gedachten ein reales Ding an ſich und zwar ſo wie es im Ich als denkendem gedacht iſt, entſpreche. Zwar nicht an dem Denken ſelbſt, an der Denkaction zu zweifeln iſt ihm beigekommen, das wäre ein evidenter Widerſpruch, da jeder Zweifel ſelbſt wieder ein Denken iſt. Auch hat nothwendig alles Denken, da es etwas denken muß, um Denken zu ſein, einen Inhalt oder ein Object; alles Bewußtſein iſt Bewußtſein von etwas, ein ſchlechthin inhaltloſes Denken wäre auch kein Denken mehr, ſondern erlöſche in ſich ſelbſt. Kants Zweifel

will daher auch nicht leugnen, daß in dem Denken ein gedachtes Ich als Gegenſtand ſei, ſondern das iſt ſein Zweifel, ob in dem Gedachten ſich ein objectives Sein des Ich dem Denken repräſentire? Mit dem Daſein eines Inhaltes oder Objectes für das Bewußtſein iſt allerdings noch nicht gegeben, daß das Bewußtſein auch Gewißheit von dem Object habe. Das Object kann auch als Phantaſiebild, als angezweifelte Vorſtellung im Bewußtſein ſein. Zur Gewißheit kommt es nur, wenn das Object als reales von dem Subject erfahren oder appercipirt iſt und das Subject ein Wiſſen von ſolcher Erfahrung oder Apperception und von der Realität des Objectes gewonnen hat, d. h. wenn es nicht bloß Denken gibt und Bewußtſein von einem Realen, ſondern auch Wiſſen von dem Bewußtſein und zwar als einem wahren. Bewußtſein kommt auch unterhalb der Menſchenwelt vor. Actueller Geiſt iſt erſt, wo Bewußtſein des Bewußtſeins, Bewußtſein in zweiter Potenz iſt. Bliebe es nun bei Kants Zweifel an der Realität des gedachten Ich, ſo wäre das Selbſtbewußtſein im Zerfallen und alle Gewißheit, ſei es von ſich oder von Anderem, fiele dahin. Aber alle Gewißheit kann der Geiſt, ſo lange er noch actueller Geiſt iſt, nicht verlieren: eine Gewißheit gehört zur unveräußerlichen Exiſtenz des Geiſtes. Denn ſelbſt der abſolute Skepticismus hat noch eine Gewißheit. Er ſagt, alles wirkliche Wiſſen des Menſchen iſt Scheinwiſſen, er leugnet auch die Möglichkeit des Wiſſens. Aber damit behauptet er, im Widerſpruch mit ſich, doch ein Wiſſen, eine Gewißheit, nämlich von dem allgemeinen und nothwendigen Nichtwiſſen. Und das iſt nur ſcheinbar ein rein Negatives. Denn er kann nicht abſoluter Skepticismus ſein, ohne alles wirkliche oder mögliche Wiſſen zu meſſen an der Idee des Wiſſens, mit der, wie er meint, eine Congruenz nicht möglich ſei; und dieſer Idee des Wiſſens, die ſchon ein Wiſſen iſt, vertraut er, er hat eine, wenn auch vielleicht irrende Ueberzeugung von ihrer objectiven Gültigkeit und Wahrheit wonach alles angebliche Wiſſen ſich müſſe meſſen laſſen. So iſt der abſolute Skepticismus ſelber Zeuge dafür, daß es eine Gewißheit gibt, ſei es auch eine unvollkommene oder irrende. Würde nichts mehr als objectiv wahr angenommen, dann gäbe es allerdings keine Gewißheit, aber auch kein wirkliches Bewußtſein des Bewußtſeins (enthalte nun dieſes Wahres oder nicht) alſo auch kein Selbſtbewußtſein, ja keinen

actuellen Geist mehr, und damit hätte das Wissen sein Ende, aber auch das Zweifeln. So lange der Geist actuell ist, hat er auch irgend welche Gewißheit, mag es immerhin wahr sein, daß er auch einen Schein für Wahrheit nehmen kann. Sonach führt der Kant'sche Zweifel an aller Gewißheit zur Leugnung des Geistes selbst und leistet, wenn auch widerwillig, dem Materialismus Vorschub, sowie überhaupt einer Denkweise, bei der des Geistes erkennende Activität = 0 wäre, alle Action mithin nur auf Seiten des Objects, wenn ein solches existirt, fiele. Der eigentliche Materialismus leugnet geradezu den Geist; er will nur Materie und Kräfte oder Actionen derselben kennen. Er ist entweder Trägheit des Denkens, und dieser ist freilich durch Wissenschaft nicht beizukommen; man kann ihn nicht durch Denken zum Denken zwingen, wenn er nicht denken will, das wäre petitio principii. Die Arznei für die Trägheit kann nur der Wille sein, das Wollen der Wahrheit, was auf ethischem Gebiete liegt, und schon eine Anerkennung des Gutes der Wahrheit einschließt, also den absoluten Skepticismus überschreitet. Oder aber tritt der Materialismus mit dem Anspruche auf, ein System von Gedanken und zwar das System der objectiven Wahrheit zu sein; da muß er doch wieder Gewißheit, Ueberzeugung, Allgemeingiltigkeit, kurz lauter Bestimmungen in Anspruch nehmen, die bloß Sinn haben, wenn nicht bloß Materie, atomistische, zusammenhangslose Einzelheit oder Chaos ist, sondern auch Geist. Er lebt da von dem, was er leugnet und kann also nicht hindern, nach Gewißheit von der Wahrheit zu streben.

3. Reale Gewißheit kann nur zu Stande kommen durch ein Zusammenwirken des Objectes der Gewißheit und des Subjectes. Dazu ist erstens erforderlich eine Activität des Subjectes. Die Gewißheit kann zu ihrem Objecte Aeußeres haben oder Inneres, immer ist aber sie selbst eine innere, wenn gleich Gewißheit von einem Object, Aeußerem oder Innerem. Sie ist daher nicht möglich ohne Thätigkeit des Subjects, durch welche hindurch sich dessen Gewißheit vollzieht. Die Gewißheit ist ein lebendiger, geistiger Zustand, wobei der Geist in Activität, in vernehmender und urtheilender Function sich befindet. Denn Gewißheit ist nicht, ohne daß der Geist von dem realen Object dem Geiste zeugt. Es ist also irrthümlich die Ansicht des reinen Empirismus und Sensualismus, wie des falschen sich an das Object verlieren wollenden Mysticismus.

Beide denken das Subject rein passiv und verlegen die Activität oder Kraftäußerung nur auf die Seite des Objects, das im Erkennen schlechthin determinirend auf das Subject wirke. Was namentlich den Sensualismus betrifft, so leugnet er nicht, daß die Beschaffenheit und Action der Sinnesorgane des Subjects ein wesentlicher Coefficient für die von den Objecten erweckten Vorstellungen ist; ebenso aber muß er zugeben, daß wir Alles nur in den uns nothwendigen Denkformen oder Kategorien auffassen können und daß es ohne Anwendung derselben, überhaupt ohne eine Thätigkeit der Seele, werde sie nun Wahrnehmung der Sinneneindrücke, Sensation oder Reflexion genannt, nicht zu Vorstellungen von den sinnlichen Dingen käme. Dazu kommt, was der rein sinnliche Empirismus und Sensualismus zu erklären außer Stande ist, es schlummern in der menschlichen Seele Wahrheiten, die gar nicht bloß aus den Sinnen abgeleitet werden können, welche, wenn sie in uns (sei es auch mittelst äußerer Anregung) erweckt sind, das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit unmittelbar mit sich führen und daher nicht bloß aus einzelnen sinnlichen Erfahrungen stammen können. Dahin gehören die logischen und mathematischen, aber auch die ethischen und ästhetischen Gesetze, mit Einem Worte: die s. g. ewigen Wahrheiten.[1] — Aber derselbe Satz, daß bloße Passivität oder ein Treten des Objectes an Stelle des Subjectes nicht zur Gewißheit führen könne, muß auch von dem Wissen und der Gewißheit von Gott und göttlichen Dingen gelten.

[1] Stuart Mill freilich hat auch die mathematischen Wahrheiten, z. B. daß die Radien eines Kreises gleiche Größe haben, aus der Empirie ableiten wollen: wobei aber höchstens die Erwartung, daß es sich wieder so im neuen Fall verhalten werde, wie in früheren, aber nicht der Eindruck der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit erklärt ist, den vor Abschluß der endlosen Induction also a priori die mathematischen Wahrheiten auf den Geist als vernünftig Denkenden machen. Und ähnlich müssen auch die Versuche scheitern, die gemacht sind und werden, die logischen, ästhetischen, ethischen Ideen und Gesetze aus der bloßen Empirie abzuleiten. In ihnen allen liegt ein Aprioriſches, das die Seele denkend geltend macht und verwendet, womit begründet ist, daß sie in dem Proceß des Wissens und der Gewißheit ein selbstständiger, keineswegs bloß passiver, durch die Action der Sinnenwelt oder der Sinne determinirter Factor ist. Noch weniger kann gesagt werden, daß die Sinneneindrücke für sich allein und ohne Seele das Wissen hervorbringen oder seien. Denn sie denken sich nicht selbst. — Man muß sich daher wundern, wie Lipsius (Dogmat. Beiträge. 1878. S. 151 ff.) den Untersuchungen von Alb. Lange (Gesch. des Materialismus und Logische Studien) die alle Gewißheit und alle Kategorien auf die unmittelbare Evidenz räumlicher Anschauung zurückzuführen versuchen, „grundlegende" Bedeutung hat beilegen können.

Wir können nicht durch Ekſtaſe, durch müßiges Warten auf göttliche Einſprache, durch paſſiven Selbſtverluſt in dem Meere der göttlichen Unendlichkeit Gottes mächtig und gewiß werden. Wäre ein ſolches abſolutes Verſenktſein in Gott möglich, ſo wäre es vielmehr nur ein Zurückſinken in den Zuſtand bewußtloſen Brütens.

Da nun aber ſonach für das Werden des Wiſſens und der Gewißheit überhaupt die Activität des Subjects von ſo entſcheidender Wichtigkeit iſt, ſo wird begreiflich, daß zweitens Andere ſich dem Idealismus zuneigen, der ebenfalls mit dem wahren Begriff des Wiſſens in Widerſpruch bleibt. Da die Objecte nicht bloß nicht unmittelbar als ſolche in uns eingehen, ſondern nur durch unſer Vorſtellen oder Denken für uns ſind, ſo begreift ſich, daß man an der Einwirkung der Objecte auf uns oder gar an ihrer Exiſtenz hat zweifeln und den Verſuch machen können rein aus dem Geiſte ſelbſt ſich ein mit Selbſtgewißheit verbundenes Wiſſen aufzubauen. Ein Anfang hiezu iſt ſchon in den Syſtemen von Malebranche, Leibniz, Berkeley enthalten, welche ſämmtlich in verſchiedener Weiſe die Einwirkung der Objecte auf unſern Geiſt leugnen, aber ein Wiſſen und eine Gewißheit von ihnen (nach Berkeley wenigſtens von den geiſtigen Subſtanzen) dadurch feſthalten wollen, daß ſie auf Gott zurückgehen, ſei es wie Leibniz auf ſeine präſtabilirte Weltordnung, die für das Zuſammenſtimmen unſerer Gedankenreihe mit der Reihe des objectiv Seienden bürge, ſei es auf eine fortgehende Wiſſen ſetzende That oder Offenbarnng Gottes in uns, wie Mallebranche und Berkeley. Aber da ſie alle doch noch eine Einwirkung des Objectes, das Gott iſt, und nicht bloß ſeine objective Exiſtenz, ſondern auch die anderer Objecte annehmen, ſo iſt erſt in Fichte die conſequente Ausbildung des Idealismus bis zu ſeiner äußerſten Spitze zu ſehen, daher die Betrachtung bei ihm am angemeſſenſten verweilen wird.

Der Idealismus Fichte's leugnet nicht bloß jede Einwirkung von Objecten außer uns, ſondern auch die Exiſtenz eines von dem Ich nicht geſetzten Seins außer uns. Weder das Object des Wiſſens, noch die Gewißheit will er aufheben, im Gegentheil meint er: die innere Gewißheit, auf die es ankommt und die der bloße Empirismus nie erreicht noch begründet, dadurch zu haben, daß er alles, auch das Sein außer uns aus dem Ich deducire, damit auch es von der Selbſtgewißheit des

Ich umfaßt werde, da es nur Setzung des Ich sei. Nach Fichte kommt dem Ich die Kraft der absoluten Production des Nichtich, die absolute Freiheit zu. Allein die angebliche absolute Freiheit Fichtes leidet an inneren Widersprüchen und Undurchführbarkeiten. Wir sind uns bewußt, uns nicht selbst gesetzt zu haben,[1] unserem Setzen geht (wie Fichte selbst nicht leugnen kann und später selbst anerkannte) ein Gesetztsein voraus, das nicht von uns stammt. Die Gesetze des Denkens drängen sich dem Geiste auf, sind so wenig erst durch das Ich gesetzt, daß dieses vielmehr das Bewußtsein hat, daß sie auch schlechthin unabhängig von dem Ich gültig sind. Aber auch das Nichtich oder das Sein außer uns, so gewiß sein Sein für *uns* durch unsere Thätigkeit mit bedingt ist, kann nicht rein Product unserer Freiheit sein. Denn daß wir es vorstellen, oder für uns setzen, kommt nicht freiwillig zu Stande, ist uns zugenöthigt. Wir sind unter den Eindruck gestellt, auch die Sinneneindrücke nicht gesetzt zu haben, sondern unsere Thätigkeit dabei ist unwillkürliche Erwiederung erfahrener Einwirkungen. Was aber unwillkürlich und bewußtlos ist, ist nicht That der Freiheit, sondern Werk der Natur, ist Abhängigkeit von Gegebenem, „Sichnichtsogesetzthaben". Wollte man das leugnen, so müßte man dazu fortgehen, daß der Zustand des Beschränktseins, ja die Bewußtlosigkeit, in der das Subject zunächst ist, seine eigene That sei, ein durch freien Act des Abfalls von sich zugezogener Stand der Unfreiheit, und das hieße, daß die absolute Freiheit sich durch den Uebergang in Unfreiheit bethätige. Sagte man aber, um diesen Widerspruch zu erklären: das Ich *setze* sich selber deshalb die Schranke des Nichtich, um durch deren Ueberwindung sich als absolut Freies, wenigstens in endlosem Progreß zu bethätigen, oder seiner Freiheit inne zu werden, so brächte das nur neuen Widerspruch. Denn es ist zwecklos und ein leeres, unvernünftiges Spiel, nur zu setzen, um wieder aufzuheben. Diese Erkenntniß des fehlenden Zweckes oder diese Zwecklosigkeit in Fichtes System, in welchem doch eine so mächtige ethische Energie pulsirt, führt aber noch zu tiefer gehender Kritik. Fichte meint zwar: damit das Wissen und die Gewißheit vollständig sei, dürfe dem Object kein selbständiges für sich Sein dem Ich gegenüber zugestanden, sondern dasselbe nur als Setzung des Ich behandelt werden, auf daß

[1] Schleiermachers Christlicher Glaube § 4.

dieſes nie aus ſeiner abſoluten Selbſtgewißheit herausfalle. Aber was iſt die Folge eines ſolchen Beiſichſelbſtbleibens, ſolchen krampfhaften Sichauffichbeſchränkens, um nicht aus der Gewißheit zu fallen? Nichts Anderes, als daß das Ich alle Objectivität abſorbiren will, und um ja nicht die Selbſtgewißheit zu verlieren, ihr kein vom Subject unabhängiges Sein gönnt, alſo auch von nichts Anderem Gewißheit hat, nichts weiß und will, als ſich ſelbſt. Aber hier zeigen ſich die Zuſammenhänge des Ethiſchen und des Intellectuellen und das Geſetz wird offenbar, daß dieſes ohne jenes nicht beſteht. Dem Ethiſchen iſt weſentlich, dem Object des Handelns ſein Fürſichſein zu gönnen; die Liebe macht das Andere zu ihrem Zweck. Verlangte nun das Wiſſen, die Gewißheit, das Andere zu abſorbiren, oder anders betrachtet, in dem Andern nur ſich zu haben und zu ſetzen, ſo wären die Welt des Ethiſchen und der Erkenntniß in urſprünglichem, ewigem Widerſpruch. Wie das Ethiſche hiebei nicht beſtände, ſo wäre auch für das Wiſſen das Reſultat nicht eine Bereicherung der Gewißheit. Sondern das Wiſſen, nachdem es das Andere als Anderes gänzlich aufgehoben und getilgt hat, verarmt in ſich und die Gewißheit, die nicht mehr Wiſſen ſein ſoll von einem unabhängig von dem Ich beſtehenden Objectiven, wird in die äußerſte Enge und Dürftigkeit gedrängt, kommt immer und ewig nicht darüber nicht hinaus, nur ſich zu wiſſen, nur an ſich zu denken. Das iſt das intellectuelle Correlat des Egoismus. Hat man das eingeſehen, ſo muß man auch zugeſtehen: Wiſſen und Gewißheit kann zu einem reichen Inhalt nur kommen, wenn der Inhalt vom Ich nicht aufgezehrt wird, wenn das Ich nicht nur ſich ſelbſt wiſſen und Selbſtgewißheit behalten will, daß auch theoretiſch als Geſetz gilt: „Wer ſein Leben erhalten will, der wird es verlieren, wer es aber verlieret um meinet (d. h. hier: der objectiven Wahrheit) willen, der wird es finden.“ [1] Die Einbildung der abſoluten Freiheit und die ausſchließliche Selbſtgenugſamkeit iſt aufzugeben in Hingabe an die objective Wahrheit, um in höherer Form Wiſſen und Gewißheit zu gewinnen. Das Ich muß, um zum Wiſſen und zur Gewißheit zu gelangen, nicht bloß activ oder productiv ſein wollen, ſondern auch ſich aufſchließen in Empfänglich-

[1] Matth. 16, 25; nach Luc. 17, 33: ζωογονήσει (τὴν ψυχήν).

keit für Anderes, Objectives.[1] Dem Wissen werden wollenden Denken muß von Anfang an, soll es zum Ziele kommen, auch das ethische Princip sich einverleiben (das muß wie dem Materialismus so auch dem Idealismus gegenüber geltend gemacht werden), kraft dessen der Geist bereit ist, sich auch für Anderes, das nicht bloß eine Bestimmtheit des Ich ist, aufzuschließen, in Theilnahme und Hingabe sich durch dasselbe bestimmen lassen zu wollen, um im Wechselverkehr dasselbe wieder zu bestimmen. So wirkt das ethische Princip herein in den intellectuellen Proceß, um das Ich aus der Enge und Schranke seiner abstracten Selbstgewißheit zu erlösen. Von hier aus ergibt sich zugleich für jenes Fichte'sche Setzen des Nichtich noch ein anderer Aspect, der dessen Erkenntnißwerth aufhebt. Würde sich das Ich dessen bewußt, daß das Object nur seine Setzung sei, so müßte es seine Setzungen als bloße Phantasiegebilde, wenn auch als gesetzmäßig oder nothwendig producirte, ansehen, und ein reales ethisches Verhalten dazu wäre unmöglich.

4. Beide Annahmen sind, wenn Gewißheit und Wissen möglich sein soll, unmögliche Positionen, sowohl die ausschließliche Action des Subjects als des Objects, sowohl der Idealismus, als der reine Empirismus und Materialismus, und nicht minder der das Subject zur Passivität reducirende Mysticismus. Sie stehen alle gleich sehr dem Werden aller realen Gewißheit, sei es des Wissens oder des Glaubens entgegen.[2] Wissen und Gewißheit soll aber sein, denn der absolute Skepticismus ist ein Selbstwiderspruch. Wie kommt es nun aber zum Wissen und zu der Gewißheit, die Gewißheit von einem Object ist? In den zwei gefundenen negativen Antworten sind auch zwei positive Sätze enthalten. Beides ist zu setzen, wenn Wissen und Gewißheit zu Stande kommen soll, Kraftäußerung des Objectes, die die Tendenz hat, es zu enthüllen, zu erschließen, und Kraftäußerung des Subjectes, das sich für das Object öffnen und erschließen will. Beide Kraftäußerungen müssen zusammentreffen in einem Punkt: dem Selbstbewußtsein oder

[1] So später auch Fichte selbst. Vgl. Zeller, Gesch. d. neueren Philos. S. 631 f. Eine Zeit lang vermischte sich ihm das absolute und das individuelle Ich.

[2] In Anwendung auf die Gotteserkenntniß ergibt sich schon hieraus, daß sie zum voraus dann nicht möglich wäre, wenn die nicht bewiesene Annahme Wahrheit hätte, daß Gott und der denkende Geist nur eine schlechthinnige Identität bildeten oder aber absolut geschieden und fremdartig wären.

Ich, und wo sie zusammentreffen, gleichsam in Contact kommen, da ist, wie mit magischem Schlage Wissen und Gewißheit erzeugt. Das gilt sogar von dem Selbstbewußtsein und dessen Inhalt für sich, zu welchem nach Obigem aprioriſche Wahrheiten, wenn auch keineswegs als fertige Ideen, gehören. Einmal: Das Ich muß fähig geworden sein, sich als Object zu denken, was durch die Diremtion des Geistes geschieht in Denkendes und Gedachtes. So ist das Ich als Denkendes empfänglich für das denkende Aufnehmen des Ich als Objectes sammt dessen Inhalt, um ein Wissen von dem Selbst und seinem Inhalt, z. B. jenen ewigen Vernunftwahrheiten, zu erreichen. Sodann zweitens muß der Geist als objectiver Gegenstand für das Ich als Denkendes sich auch wirklich erschließen und sich ihm zeigen oder als seiend offenbaren. Erst durch den Zusammenschluß des Dirimirten, des Denkenden und des Objects entzündet sich die innere Leuchte des Selbstbewußtseins mit seinem Inhalt. Es ist darin etwas Schöpferisches gesetzt, die Geburt eines wirklich Neuen, was zuvor nicht da war; ein Stück neuer Welt auf dem Grunde der gesetzten wird in jedem Wissen geboren, wie ganz dasselbe von der Welt des Thuns, im engeren Sinne der ethischen gilt, und auch diese Geburt, wie jede, bringt Freude und Leben. Wenn nun aber gleich ein Mysterium wie über jeder Geburt eines Neuen, so über dem Coincidenzpunkt des Subjectes und Objectes bleibt, aus welchem der neue Lichtstrahl, das Wissen und die Gewißheit des Subjectes vom Object aufleuchtet: daß und wie solche fruchtbare Coincidenz möglich sei, muß gesagt werden können. Unmöglich wäre sie, wenn Subject und Object nur eine Einerleiheit, nur identisch, nicht wirklich verschieden wären. Denn dann dürften sie auch nicht als verschieden gewußt werden. Unmöglich aber auch, wenn Subject und Object nur heterogene, ganz disparate Größen wären. Sie müssen also, wenngleich verschieden, doch auch etwas Verwandtes, Homogenes für oder mit einander haben. Einmal das gedachte oder zu denkende Object muß eine Homogeneität haben mit dem denkenden Geist. Bei den Dingen geistigen Gebietes ist das von selbst gegeben, aber auch von den materiellen, sinnlichen Dingen, wie von der ganzen Welt, ist zu sagen: Ein Wissen und eine Gewißheit von ihnen kann es nur dadurch geben, daß sie nicht etwas Geistwidriges, sondern dem Geist Homogenes, trotz ihres

Unterſchiedes von ihm ſind. Und daß das der Fall, läßt ſich auch leicht ſehen. Nicht bloß um der Geſetze willen, denen auch das Materielle unterthan iſt, ſondern wenn wir von Materie reden, ſo iſt das doch ſelbſt ein Gedanke, ſie iſt alſo denkbar, mag ſie nun als Maſſe und Stoff, oder dynamiſch als ein realer Kräftecomplex gedacht werden, hat Cognoscibilität und durch beides auf ihre Weiſe an Rationalität Antheil. Nur das rein Irrationale abſolut Chaotiſche iſt undenkbar, d. h. im Widerſpruch gegen das Denken;[1] ihm geht daher die Möglichkeit des Seins und des als wahr Gedachtwerdens, alſo die Möglichkeit ab, gewußt zu werden, denn ein Widerſprnch kann nur gedacht werden als ein aus dem Wiſſen Auszuſcheidendes, das nie einen Beſtandtheil des Wiſſens ſelbſt bilden kann. Sodann aber hat auch der denkende Geiſt eine Homogeneität mit dem ihm Objectiven. Ohnehin mit allem objectiven Geiſtigen; aber auch ſelbſt für das Materielle iſt im Geiſte ein Anknüpfungspunkt durch die aprioriſchen Formen der ſinnlichen Anſchauung (wie Raum und Zeit) und durch die Organiſation der Sinne, die mit dem Geiſte ſo innig zur Einheit der Perſon verbunden iſt, daß man ſagen kann: durch ſie ſei der Geiſt „geöffnet" für die Außenwelt, er habe an ihr, obwohl ſie ſelbſt materieller Natur iſt, ſeine eigene Empfänglichkeit für die reale Außenwelt.[2] Von beiden aber, von ſinnlicher Erkenntniß und von Erkenntniß geiſtiger und göttlicher Dinge wird daſſelbe Geſetz gelten, das die Conſtitution unſeres Erkenntnißvermögens überhaupt beherrſcht, daß es nämlich nur durch ein factiſches, erfahrungsmäßiges Zuſammenwirken des Objectes und Subjectes zu einer Erkenntniß kommen kann. Subjectiverſeits wird die Grundlage immer bilden die lebendige Empfänglichkeit, oder das Empfangen, objectiverſeits die Kraftäußerung, die von dem Object auf das empfangende Subject und ſeine Modalität oder Modificabilität ausgeht. Aus dem Zuſammenſchluſſe des Empfangens und des Einwirkens oder Gebens wird der Funke, der ſich zum Lichte des Wiſſens und der Gewißheit entzündet. Weil aber das Empfangende nicht bloß paſſiv ſein kann, da vielmehr alles Vorſtellen und Denken nur dadurch möglich

[1] Vgl. Schleiermachers Dialektik § 114. 94. 95. 106. 122. Trendelenburgs log. Unterſ. II, S. 490 ff.

[2] Vgl. Schleiermacher, Dialektik S. 59. § 113. 115.

iſt, daß wir das Object ſetzen, nämlich vor uns ſtellen oder ſetzen, ſo wird das Empfangene zu denken ſein als Empfangen und Erfahren einer Anregung zu geiſtiger Thätigkeit, nämlich einmal einer Aufforderung zum Sicherſchließen oder zur Hingabe an das ſich darbietende Object, um ſich durch daſſelbe beſtimmen zu laſſen, ſodann eines Impulſes dazu, in Gegenwirkung oder gleichſam Erwiederung der empfangenen Beſtimmung ein Bild von dem anregenden Object, als unwillkürliche Wiederſpiegelung aus ſich heraus zu geſtalten. Der Menſch iſt Mikrokosmus, zwar nicht von Hauſe aus actualiſirter und fertiger, aber in Form allſeitiger Empfänglichkeit. Aus dem Schatze der durch die jedesmalige Anregung, den jedesmaligen Contact mit der Objectivität befruchteten Empfänglichkeit heraus geſtaltet er, je nach der Beſchaffenheit des Impulſes ſeine Vorſtellungen und iſt ſo bewußt und lebendig im realen Zuſammenhang mit dem Weltzuſammenhang und der Objectivität überhaupt. In der Anſchauung, die ihm in dieſer Vorſtellung zu Theil wird, ergreift er das in ihr wirkſam gegenwärtige objective Sein. Damit iſt eine Gewißheit von einer Facticität, Realität gegeben; allerdings noch nicht von einer Nothwendigkeit derſelben.

Anmerkung. Schon Ariſtoteles lehrte in doppeltes Erkenntnißvermögen, einen paſſiven (genauer ausgedrückt: empfänglichen) und einen productiven Intellect. Der letztere iſt das Vermögen der Erkenntniß des in ſich Nothwendigen, ſetzt aber entſprechende Erfahrung als Anregung voraus nach dem Grundſatz: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu (der ſinnlichen oder geiſtigen Apperception).

5. Es iſt aber zu unterſcheiden die unmittelbare und die mittelbare Gewißheit von dem Objecte des Wiſſens oder Erkennens, ſowie die religiöſe und die wiſſenſchaftliche Gewißheit. Unmittelbare Gewißheit ergibt ſich einmal aus dem Innewerden von ſ. g. axiomatiſchen Wahrheiten, d. h. von Gedanken, welche nur gedacht zu ſein brauchen, um unmittelbar Evidenz von ſich zu geben, und welche dann durch Reflexion, discurſives, Denken in vermittelter Gewißheit weiter entwickelt und fruchtbar gemacht werden können. Sodann ergibt ſich unmittelbare Gewißheit auch aus Erfahrung, innerer oder äußerer Anſchauung. Auch da braucht die Gewißheit ſich nicht bloß zu erſtrecken auf die Momente der Gegenwart des Objects durch Contact und deſſen unmittelbare Wirkung, die Affection, durch welche das Subject ein unmittelbares, überwältigendes Innewerden des Objectes nur ſo lange

der Contact dauert, beſitzt. Der Anſchauung (die allerdings nicht ohne Mitthätigkeit des Subjects, aber durch eine unwillkürliche, der wirkſamen Gegenwart des Objects zu dankende zu Stande kommt) und dem mit ihr gegebenen Innewerden für ſich fehlt die Dauer, wie die Klarheit des Bewußtſeins darüber, was das Subject an dem erfahrenen Object eigentlich habe. Es iſt daher von Wichtigkeit, daß an dieſe unmittelbare Gewißheit oder Anſchauung ſich auch eine ſie in Betrachtung fixirende und verarbeitende Thätigkeit anſchließe. Es erweckt der überwältigende Eindruck des erfahrenen Objects eine Reaction des Subjects, durch die es die Erfahrung oder Anſchauung an die es hingegeben war, fixirt und ſich objectiv gegenüber ſtellt, um des Gegenſtandes geiſtig mächtig und im Einzelnen genau bewußt zu werden, eben damit aber den Gewinn des unmittelbaren Eindrucks feſtzuhalten und zu verarbeiten. Der Geiſt geſtaltet durch Reflexion auf die gemachte und in der Erinnerung aufbewahrte Erfahrung oder auf die Anſchauung, an die er hingegeben war, ein Erkenntniß- oder Denkbild von der erfahrenen Sache, welches fortdauern kann auch ohne Fortdauer des Contacts und der ſubjectiven Affection, und auch dieſer Proceß der Reflexion kann, wenn gleich jetzt-*mittelbar*, an jener urſprünglichen Gewißheit Antheil haben. Es bedarf hier nicht einer näheren Darlegung, wie das auf die Erfahrungen und die dadurch entſtandenen Anſchauungen oder Vorſtellungen reflectirende Bewußtſein ihre Fülle ordnet, zum Urtheil übergeht, welches das differente und das Gemeinſame ſondert und zuſammenfaßt in einem von den empiriſchen Vorſtellungen oder Wahrnehmungsbildern abgezogenen Gedanken und ſo zu Begriffen fortſchreitet nach Geſetzen, die der Vernunft eingeboren ſind. Haben wir dann verſchiedene Begriffe, ſo können dieſe ſelbſt wieder geordnet, ſyſtematiſirt oder in eine höhere Einheit zuſammengefaßt werden, die eben damit reicher werden kann und nicht etwa nur abſtracter werden muß. Ja während die ſinnliche Wahrnehmung als ſolche nur bei Einzelheiten ſtehen bleibt, dieſe aber lebensvoll aufzufaſſen vermag, und während die Begriffsbildung des Verſtandes nur auf das Allgemeine gerichtet iſt, das aus dem Einzelnen herausgehoben iſt und nur ein mehr oder minder abſtractes Schema bildet, iſt es der combinirenden Vernunft gegeben, das Beſondere und das Allgemeine in Eins zu ſchauen, das

Einzelne im lebendigen Zusammenhange des bedingenden und begründenden Ganzen, im Einzelnen Verwirklichung des Allgemeinen zu sehen. Man kann dieses die intellectuelle Anschauung nennen, ohne die wir nur entweder im sinnlichen Empirismus oder in leeren Begriffen stehen bleiben, mit welcher aber erst ein Anfang wahrer Vernunfterkenntniß gegeben ist. Intellectuelle Anschauung in diesem Sinn ist nicht bloß Gabe für Sonntagskinder, sondern Aufgabe der vernünftig Denkenden überhaupt, daher in manchfacher Weise von den besonnensten Denkern vertreten.[1] Sie mag zunächst begrifflich unbestimmt sein, aber ist der Analyse und Bearbeitung durch den Verstand fähig. Von ihr aus kann das Denken abermals nach eingeborenen Gesetzen zu Folgerungen und Schlüssen fortgehen, welche, wenn sie bündig sind, wieder das Bewußtsein von Gewißheit mit sich führen und wodurch so das Gebiet des Wissens und der Gewißheit sich weit hinaus über das Gebiet jenes Contactes erweitert, der die unmittelbare Gegenwart des Objects und dessen Kraftäußerung an oder in dem Subject enthält. Aber darauf ist besonders zu achten, daß dabei doch der lebendige Contact mit dem Object, der auch in dem geistigen Schauen enthalten ist, das tragende Fundament des ganzen Processes des discursiven Denkens bleibt. Wäre jener Contact Schein gewesen, oder wäre die Affection mit ihrem bestimmten Gehalt nicht treu oder vollständig in die geistige Anschauung übergegangen, so würden auch alle aus dieser Grundlage erschlossenen Folgerungen unrichtig, oder doch nicht der Wahrheit entsprechend sein. Die Schlüsse, wenn sie logisch richtig formirt sind, können nur dann und insoweit das Wissen bereichern, als es mit den zu Grunde liegenden Wahrnehmungen oder Erfahrungen seine Richtigkeit hat. Da aber außerdem in die Urtheile und die Begriffsbildungen sich manche Irrthümer einschleichen können, so ist klar, wie die Mehrung des Wissens durch Reflexion oder discursives Denken von vielen Gefahren umgeben ist, die zur größesten wissenschaftlichen Genauigkeit auffordern; und so nothwendig der Fortgang zu reflectirendem Denken ist, so darf es doch bei der Reflexion ausschließlich sein Bewenden nicht haben. Im Gegentheil, die treue Arbeit im Einzelnen, wenn sie einen Kreis von Erfah-

[1] Vgl. Schleiermacher, Dialektik. § 115. 129 ff. H. Ritter in seinen Paradoxa. Vgl. auch Beck, Propäd. S. 35—39. — Köstlin a. a. O. S. 99—103.

rungen umspannt und bearbeitet hat, kann und soll auch wieder, zumal wenn diese zusammen gefaßt werden, durch sich aufthuende neue unmittelbare Anschauungen, wie durch einen Lichtblick belohnt werden, der in die angesammelte Vielheit der Dinge und Begriffe Ordnung und Harmonie bringt, verbunden mit der Gewißheit, daß wir in solchem Lichtblick den Dingen ins Herz gesehen haben, wenigstens nach einer Seite. Die Empfänglichkeit für solchen Lichtblick mag durch jene Arbeiten des discursiven Denkens vorbereitet sein, er selbst schließt wieder die frische Kraft der unmittelbaren Gewißheit in sich, ist selbst ein erneuter Contact höherer Ordnung mit dem Gegenstand, so daß er sich als Schlüssel für früher stehen gebliebene Probleme erweist. Namentlich auf religiösem Gebiet, wo Gott das Object, die Seele das Subject ist, wird wegen des Reichthums dieses Gebietes der unmittelbare Contact sich auf mehren immer höheren Stufen wiederholen, so daß durch die Vermittelung der früheren geistigen Thätigkeit und der gewordenen Beschaffenheit der Seele einerseits, wie durch anregende Erfahrungen andrerseits, sich neue Erleuchtungen über Gott und Welt in ihr ausbreiten können. „Wer da hat, dem wird gegeben.“[1] Es ist nämlich ein großer Unterschied zwischen religiöser und wissenschaftlicher Gewißheit. Die religiöse Gewißheit ist eine unmittelbare, die wissenschaftliche ist zugleich durch Reflexion oder discursives Denken erworben, wiewohl auch sie auf Axiome, durch sich selbst evidente Wahrheiten, die statt bewiesen zu werden, sich durch sich selbst beweisen, zurückzugehen, namentlich an die ewigen Wahrheiten anzuknüpfen hat. Während nun bei dem Erkennen der endlichen Dinge die unmittelbare Anschauung oder der Contact mit den Dingen nicht in jedem Moment kann erneuert werden, weil dazu ihre stete Gegenwart gehören würde, so verhält sich das anders mit dem Gegenstand der Religion. Ist Gott allgegenwärtig, so kann mit ihm der Contact in jedem Moment gesucht werden in Gebet und Contemplation, ja so wird es eine Wahrheit bleiben, daß wir in ihm, als dem perennirenden allgegenwärtigen Grunde unsres Daseins leben weben und sind. Was nun in schöpferischen Momenten der Religion in bewußtem Contact mit Gott, von Gotteserfahrung und Erleuchtung gewonnen ward, das kann und soll

[1] Matth. 13, 12.

nachher Gegenſtand reflectirender Bearbeitung zur Befeſtigung in unſerm Bewußtſein werden, ganz ähnlich, wie vorhin der allgemeine Erkenntnißproceß zu ſchildern war. Aber es iſt auch, was bei ſinnlicher Erkenntniß nicht möglich, durch die göttliche Allgegenwart und die weſentliche Beſtimmung des Menſchen für ein beharrliches Leben in der Religion möglich, daß das Leben in Gott und die unmittelbare Gewißheit, die aus dem Contact des Objects mit dem Subject ſtammt, ſich auch in den vermittelnden Operationen des wiſſenſchaftlichen Denkens über Gott und göttliche Dinge fortſetze und geltend mache. Denn auch wo nicht Andacht und Gebet im engeren Sinne den Moment erfüllt, kann der Geiſt des Gebets walten. So iſt begreiflich, daß auf dem Gebiete der Religion auch für das wiſſenſchaftliche Bewußtſein vom Inhalt der religiöſen Erfahrungen ein weit höherer Grad von Gewißheit möglich iſt, als auf dem des endlichen Erkennens. Iſt doch die religiöſe Gewißheit ſo ſtark, daß der Fromme für ſeine Ueberzeugung zu ſterben die Kraft findet. Das discurſive klare und beſtimmte Denken wird jedoch in Beziehung auf die Religion durch die begleitende religiöſe Gewißheit weder entbehrlich noch unmöglich. Aber der richtige Verlauf des discurſiven Denkens wird neben der Logik des Verfahrens hier auch noch dadurch ſicher geſtellt, daß für die Wahrheit des Reſultates immer auch wieder die unmittelbare religiöſe Gewißheit einſteht. Wo dieſe Bewährung an dem religiöſen Bewußtſein fehlt, dieſes vielmehr ſeine Zuſtimmung verſagt, da liegt hierin für das discurſive Denken eine Aufforderung zur Prüfung, ob der Proceß auch richtig verlaufen ſei; ob nicht das in der religiöſen Erfahrung und Erleuchtung Enthaltene entweder unvollſtändig in den discurſiven Proceß übergegangen ſei oder Falſches ſich eingemiſcht habe, abgeſehen von den möglichen logiſchen Fehlern im Bilden von Urtheilen, Begriffen, Schlüſſen. Solche ſtete Controle und Schutzwehr gegen Irrthümer beſitzt die Naturwiſſenſchaft für ihre doch immer wieder nöthigen Hypotheſen nicht, wogegen ſie freilich dadurch wieder im Vortheil iſt, daß in Dingen der Religion für die Reinheit und den Reichthum der religiöſen Erfahrung unendlich viel auf die menſchliche Freiheit und deren normalen Gebrauch ankommt, während bei den endlichen Dingen ſowohl die Wahrnehmung als der Fortſchritt im Erkennen weit weniger von der ſittlichen Höhe des Subjects ja der Individualität

abhängt. Die Welt ist weit mehr als Gott für die Wahrnehmung aller Menschen ohne Rücksicht auf ihren sittlichen und religiösen Stand gleich vorhanden; es kommt dabei vornehmlich nur der Unterschied der intellectuellen Kraft und Ausbildung in Betracht, der auch im Gebiete des religiösen Erkennens sein Gewicht hat.

6. Umfang der Gewißheit. Ueberschauen wir nach all diesem die Gewißheit des Subjects oder Ichs, d. h. des Selbstbewußtseins im Verhältniß zum Welt- und Gottesbewußtsein, so ist die Behauptung gerechtfertigt: Es gibt nicht nur Gewißheit des Selbstbewußtseins, sondern auch über sich hinaus kann das Ich Gewißheit erlangen und zwar vor Allem unmittelbare Gewißheit durch Contact mit dem Object, das sein Bild in uns hervorlockt, oder Eindrücke in uns hineinstrahlt, die als seine Wahrheit enthaltenden Zeichen, als Wirkung seiner Kraft gewußt werden, Eindrücke aus deren kritischer und richtiger Zusammenfassung und Verwerthung sich uns dort die Wissenschaft von einer realen endlichen Welt, hier das Wissen von der realen göttlichen Welt erbaut. Jenes ist möglich, weil wir an uns selbst eine der Welt zugewendete Seite haben: durch unsere leibliche Organisation, sowie durch die Ausstattung der Seele mit aprioriſchen Formen und Gesetzen; dieses ist möglich, wenn und sofern wir an uns selbst auch eine dem Göttlichen zugewendete Seite haben, wohin auch die höchst einflußreiche ethische Ausstattung des Menschen gehört. Zwischen diesen beiden Arten des Contactes oder zwischen der sinnlichen und der innern, insonderheit religiösen Erfahrung oder Unmittelbarkeit sammt der beiden eignenden Gewißheit findet eine so große Analogie statt, daß es dadurch sich erklärt, wenn Jakobi (s. o. S. 3) später auch Fichte und Rothe, nach dem Vorgange des Clemens von Alexandrien, beide Glauben nennen. Beidemal findet ein Trauen und eine Gewißheit statt, mit dem Bewußtsein, daß diese Gewißheit von dem Gegenstand und nicht von uns, wenngleich durch das Medium unseres Vernehmens hindurch gewirkt ist; von beiden gilt: fides praecedit intellectum. Aber in der Gewißheit von bloß endlichen Dingen wird, wenn in der Religion Wahrheit ist, noch nicht der innerste Kern der individuellen Persönlichkeit in Anspruch genommen, sondern nur das in Allen identische Wesen des Menschen. Eine Gewißheit von endlichen Dingen kann da sein, wo dieser Kern noch gar nicht hervor-

geboren, also auch die Gewißheit noch nicht in das innerste persönliche Wesen eingedrungen ist, sondern die Ueberzeugung nur gleichsam den äußeren Menschen erfaßt hat, den gattungsmäßigen, den er in der Hauptsache mit allen gemein hat, wie denn da auch das Dasein der der Welt noch nicht in seiner vernünftigen Nothwendigkeit erkannt, sondern als bloße Facticität bewußt geworden ist. Daraus ergibt sich deutlich, warum erst die religiöse Gewißheit die volle Intensität haben kann, ja in ihr die letzte Bürgschaft für alle andere Gewißheit zu suchen ist. Sofern Gott die absolute Ursache, wie alles Seins so des Bewußtseins ist, so besitzt der Fromme erst in ihm den Fels aller Gewißheit. Darum bezeichnet der Apostel nicht sein Selbstbewußtsein, sondern sein Gewußt- und Geliebtsein von Gott als das letzte Fundament seiner Sicherheit und Selbstgewißheit. Solches uns Wissen und Lieben Gottes ist zugleich wirksame That, Wissen in uns setzend. So ist das Gottesbewußtsein erst die wahre Feste unseres Selbstbewußtseins. Gott ist unserem wahren Selbst, wenn es hervorgeboren ist, näher als dieses wahre Selbst unserer empirischen, bloß gattungsmäßigen Persönlichkeit, unserem äußeren Menschen ist, wie nicht minder auch die Gewißheit von den endlichen Dingen und ihrer Realität außer uns erst dann ganz und unantastbar feststeht, wenn an Gott auch das Weltbewußtsein angeknüpft und gleichsam in ihm befestigt ist. Denn, wenn erst in dem gottesbewußten Menschen dessen innerste Persönlichkeit zu Tage kommt, so wird durch jene Anknüpfung des Weltbewußtseins an das Gottesbewußtsein die Welt in Gott (sub specie aeternitatis) betrachtet und nun hat die Gewißheit von der Welt für den Geist erst ihre absolute Festigkeit; zugleich die Gewähr ihrer Rationalität, sofern sie in der obersten Vernunft ihre Begründung hat. Jenes geschieht aber dann, wenn die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auch durch die Weltbetrachtung durchgeführt und die Gewißheit desselben auch in das Weltbewußtsein übergeleitet wird.

Anmerkung. Wenn die religiöse Gewißheit der individuellen Persönlichkeit als die höchste bezeichnet wurde, so soll damit nicht gesagt sein, daß der Proceß menschlicher Entwickelung überhaupt mit dem Individuum oder der Einzel-Persönlichkeit abschließe. Es soll damit nicht eine lose Stellung zur Gemeinschaft befürwortet sein. Nur ist die Gewißheit in letzter Spitze etwas so individuell Persönliches, daß die Gemeinschaft und das Wissen von dieser, oder ihr in uns sich

fortsetzendes Bewußtsein die religiöse Gewißheit nicht ersetzen kann, sondern für sich nur dem endlichen Bewußtsein angehört, während die Religion es primitiv mit der Gottesgewißheit selber zu thun hat.[1]

7. Dieses führt noch auf das Verhältniß der Gewißheit des Subjects zum Gattungsbewußtsein. Auch durch das Gattungsbewußtsein erweitert und bereichert sich der Umfang unsrer Gewißheit, und das ist wieder kein Abfall von der Selbstgewißheit, sondern das Gattungsbewußtsein ist so gut, wie unsre leibliche Organisation, eine Seite unsres Selbst, und daher pflanzt sich naturgemäß Gewißheit von Dingen, die Andre erfahren haben in unmittelbarem Eindruck, auch auf uns fort, soferne wir nur volles Vertrauen zu ihnen haben oder so mit ihnen uns eins wissen, daß sie uns nur unser erweitertes Selbst sind. Wissen wir uns völlig vertrauend eins mit ihnen, so haben wir an ihnen gleichsam erweiterte Organe, um solcher Dinge gewiß zu werden, die von unsrer empirischen Wahrnehmung abliegen. In diesem Sinn müssen wir wiederum auf jedem Schritt von Glauben leben, der freilich vom religiösen Glauben unterschieden ist; und ein Individuum, das Andern nichts glauben und nie getrost auf diesen Glauben hin handeln wollte, könnte in der menschlichen Gesellschaft nicht bestehen: es würde separatistisch, unethisch, seinerseits alle menschliche Gemeinschaft auflösen. Wenn es nichts annehmen wollte, als was es selbst gesehen oder erfahren, so würde es gänzlich verarmen und gar nicht mehr zum Handeln in der Gemeinschaft kommen können. Ja auch sein eigenes sittliches Leben, weil der Gemeinschaft entfremdet, müßte sich auflösen. Es ist also aus gutem Grund so geordnet, daß auch Andre für uns wahrnehmen, sehen, hören können. Es giebt eine Stellvertretung für

[1] Es ist daher Ehrenfeuchter zuzustimmen, wenn er sagt „Praktische Theologie" I, 23: „Einmal erscheint die Religion in Jedem ganz individuell, die religiösen Erfahrungen widerstehen jedem Versuch, auf Andere übertragen, nach dem Maßstabe Anderer gemessen zu werden; zugleich aber enthält die Religion den tiefsten und ursprünglichsten, eben deshalb auch den in Allen gleichen und selben Kern." Er meint: dasselbe für alle nach ihrer wesentlichen Anlage bestimmte Gut. Ist erst unsere individuelle Persönlichkeit Gottes als des Vaters unmittelbar gewiß geworden, so wissen wir auch, daß alle Menschen zur Gotteskindschaft berufen sind. Die Religion ist das tiefste, stärkste Band für die Einzelnen und die Völker. Mit Recht sagt auch Fichte d. J. System der Ethik II, 1. 26: „In dem Gottgefühl, weil Gott das Universalste, begegnen sich und sind einverstanden alle Genien und geistigen Eigenthümlichkeiten."

das Wahrnehmen des einzelnen Individuums durch die Gattung. Und diese Macht der Gattung, eine allerdings vermittelte Gewißheit in uns zu setzen von Dingen, über welche die eigne Erfahrung und Wahrnehmung für uns nicht erreichbar ist, hat ihre Bedeutung nicht bloß auf dem Gebiet endlicher Dinge, wie der Weltkunde, sondern auch auf dem eigentlichen geistigen namentlich dem ethischen und religiösen Gebiete. Die Gattung prägt das sittliche Gefühl, dessen Träger vielleicht ursprünglich hervorragende Individuen waren, in Sitten und Bräuchen aus, die das neue, in die Gemeinschaft eintretende Individuum umgeben, nicht ohne Einfluß auf dasselbe zu üben und in ihm, sofern es ungebrochenes Vertrauen zu der Gemeinschaft hat, eine Art Gewißheit zu pflanzen, daß das was die Sitte will, recht und gut, also das Sittliche sei. Und ganz ebenso verhält es sich auf religiösem Gebiet mit Lehren und Bräuchen, die den Niederschlag des religiösen Bewußtseins mächtiger Individuen oder Zeiten bilden. Es ist auch, da jede Religion eine heilige Tradition hat, bestehe sie in Mythen oder Geschichte, diese Mitthätigkeit der Gattung unerläßlich für die Erhaltung dieser Religion, und um so weniger, je mehr (wie im Christenthum § 3) das Historische ein integrirendes Moment in einer Glaubensweise bildet. Endlich erhält selbst der persönliche Glaube dadurch, daß er sich auch als gemeinschaftbildende Kraft erweist und als Glaube unseres Kreises sich darstellt, eine Bestätigung, nämlich den Beweis, daß er nicht bloß eine individuelle Idiosynkrasie ist. Aber allerdings das religiöse und sittliche Gebiet zieht doch auch der Macht und dem Recht der Gattung und dem bloß gattungsmäßigen Verhalten des Individuums in Beziehung auf Gewißheit, wie wir bald des Näheren sehen, eine Schranke.

§ 5.

Um zu sehen, wie es zur religiösen Gewißheit vom Christenthum komme, welche für die wissenschaftliche die nothwendige Vorbedingung ist, sind vor allem die unvollkommenen Stufen und falschen Formen der ersteren zu überschauen und zu überschreiten, bis an der Stufe der religiösen Gewißheit angelangt ist, bei welcher wie Trieb so Kraft zur Erwerbung wissenschaftlicher (theologischer) Gewißheit vorhanden sein kann. Da nun (§ 3) das Object d. h. das

Chriſtenthum nach ſeinem Anſpruch verſchiedene Seiten an ſich hat, die hiſtoriſche und die ideale göttliche, ſo ſind drei Hauptauffaſſungen deſſelben möglich und durch jede derſelben wird die Art der ſubjectiven religiöſen Stellung zu demſelben, beziehungsweiſe die Beſchaffenheit des Glaubens beſtimmt ſein. Es kann das Hauptgewicht auf die hiſtoriſche oder auf die ideale Seite gelegt, oder endlich können beide Factoren als in inniger Einheit und Durchdringung ſtehend gedacht und ebenſo angeeignet werden.

1. Fällt dem Subject das Hauptgewicht auf die hiſtoriſche Seite des Chriſtenthums, ſo wird immer die Gewißheit vom Chriſtenthum identificirt werden mit der Gewißheit oder Verläßlichkeit der hiſtoriſchen Quellen, die den Inhalt bezeugen. Gleichwohl kann noch eine bedeutende Verſchiedenheit ſtattfinden, je nachdem die Erkenntnißquelle in einer lebendigen, gegenwärtigen, mündlich zeugenden Größe oder aber in Urkunden gefunden wird, die in die Stiftungszeit des Chriſtenthums ſelbſt fallen oder gar durch ihr Zeugniß von Chriſtus einen Theil dieſer Stiftung ſelbſt bilden.

2. Ebenſo aber kann das Subject ſich auch einſeitig an die ideale Seite des Chriſtenthums halten, oder ein bloß Ideales für das eigentliche und ewige Weſen des Chriſtenthums anſehen, in der Hoffnung, dadurch zu einer intenſiveren und innerlicheren Gewißheit auf dem Wege des Erkennens zu gelangen als die dem bloß hiſtoriſchen Glauben beiwohnt. Auch hier ſind verſchiedene Stellungen des nach Gewißheit in religiöſen Dingen verlangenden Subjectes möglich.

3. Der Uebergang von einer Form oder Stufe des Glaubens, wie nothwendig er auch ſein mag, iſt mit inneren Kämpfen und Schmerzen verbunden. Ganz beſonders aber iſt dies der Fall bei dem Uebergang zur wahren perſönlichen religiöſen Gewißheit. Da gilt es, verlockende Abwege zu beiden Seiten zu meiden, da ſind die tiefſtgehenden nicht bloß das intellectuelle Leben, ſondern den ganzen Menſchen in Anſpruch nehmenden Zweifel zu überwinden; aber da verheißt auch das Chriſtenthum, wenn das Subject zu ihm in das adäquate Verhältniß tritt, am Ziele den höchſten Siegespreis.

4. Eine Theologie oder Verſuche wiſſenſchaftlicher Begründung können ſich ſchon an unvollkommne Stufen der religiöſen Gewißheit

oder des Glaubens anschließen, ja diese können dadurch die gefühlte Unvollkommenheit ihres Standpunktes zu decken suchen. Aber die letzte Stufe, wie sie den allgemeinen Gesetzen des Werdens der Gewißheit (§ 4) sich am vollkommensten einordnet, und wie der Inhalt, den sie umfaßt, dem, was Mittelpunkt des Christenthums ist (§ 3), am meisten entspricht, macht erst auf Grund gewordener wahrer religiöser Gewißheit auch die wahre wissenschaftliche möglich.

Erster Abschnitt.

Die religiöse Gewißheit auf der Stufe des bloß historischen Glaubens.

Erster Artikel.

Die gattungsmäßige Gewißheit oder die Gewißheit, deren Grund der kirchliche Gemeinglaube ist.

§ 6.

Wo das Christenthum Familien oder ganze Völker ergriffen hat, da geht der durch den Glauben der ursprünglichen Bekenner gebildete Gemeinglaube naturgemäß als eine Tradition auf die folgenden Geschlechter über, die durch die Autorität der früheren, der sie vertrauen, zum Annehmen dieser Tradition mit einer gewissen Sicherheit erzogen werden. Dieses auf den kirchlichen Gemeinglauben sich stützende Annehmen hat zwar schon seine heilsamen Wirkungen, aber die innere religiöse Persönlichkeit ist damit noch nicht zu Tage geboren: ja jene Autoritätsstellung kann auch schädlich wirken. Das geschieht, wenn die naturgemäß anwachsende Tradition unreine Elemente in sich aufnimmt, namentlich eine Richtung einschlägt, die den Trieb zur

eigenen religiösen Persönlichkeit nicht fördert, sondern einschläfert oder unterdrückt. Ist dies der Fall und regt sich gleichwohl an Stelle des bloß gattungsmäßigen Verhaltens in der Religion der Factor der Subjectivität, so bereitet sich ein innerer Bruch mit der Tradition und der durch sie zusammengehaltenen Gemeinschaft vor, wenn sie sich nicht von dem unreinen Objectiven, welches anzunehmen von ihr angesonnen wird, reinigt, wenn sie nicht aufhört, auch für das Unreine als ein Gewisses Unterwerfung zu fordern. Der so beginnende Kampf kann durch Versuche, den Mangel dieser Stufe durch Wissenschaft zu decken, nicht abgewendet werden, aber zum Abfall vom Christenthum überhaupt führen. Der christlich-normale Verlauf dieses Kampfes ist, daß von dem Abgeleiteten, den getrübten Quellen der Tradition zum Ursprünglichen selbst auf die Gefahr des vorläufigen Verlustes der bisherigen kirchlichen Gemeinschaft hin zurückgegriffen und die Kirche nach den Urkunden des Christenthums selber gemessen wird, die auch von ihr, so lange sie noch Kirche bleibt, grundsätzlich in Ehren zu halten sind.

1. Die Bedeutung der Autorität. Nirgends wächst das Christenthum von selbst aus der Menschheit hervor. Keiner kann Christ werden durch reine eigene That, sondern das Erste muß sein das Dasein und sich Darbieten, eine That des Christenthums an uns, indem es als Same im Wort der Verkündigung ausgestreut wird und an unsere Receptivität sich wendet.[1] Das vollbrachte zuerst Christus als der Säemann, das vollbringt die christliche Religion fort und fort durch die Kirche, welche als gläubige es nicht lassen kann, das Christenthum nicht zur Wahl überhaupt nur hinzustellen, sondern geltend zu machen als etwas was Autorität zu fordern innerlich berechtigt sei. Sie fordert als missionirende und als katechisirende, Völker erziehende, daß man ihr Wort nicht verachte, sie spricht es als Pflicht aus, daß man ihr und ihrem Worte glaube, sie fordert den Glaubensgehorsam an ihr *κήρυγμα* (Röm. 1, 5), sie will so und kann nicht anders eine Zeugin und äußere Autorität sein, die dem Christenthum Bahn bricht. Man darf darin für sich nicht Herrschsucht sehen. Es muß dazu die Liebe treiben, die den Menschen das beste Gut gönnt. Man darf das Glaubensgesetz

[1] Vgl. § 4.

(Röm. 3, 27. 6. 2), das sie als verpflichtendes verkündet, kein todtes γράμμα, die Achtung vor ihr und den Gehorsam gegen ihr Gebot bei noch Unmündigen nicht ein todtes Werk, nicht blinden knechtischen Gehorsam nennen; alles ist noch vollkommen. normal, wenn nur die Kirche den Unmündigen gegenüber den Gehorsam so fordert, daß sie im Gehorsam gegen sich den Gehorsam gegen das Evangelium fordert, das sie verkündigt und nur in dem Evangelium die Berechtigung zur Forderung des Gehorsams gegen sich sieht. Und ebenso ist es weder tadelnswerth noch indifferent, vielmehr ist es löblich, daß der noch Unmündige der höheren und gereifteren Geistesstufe ein Vertrauen schenke auch in Dingen, über die ihm ein eigenes begründetes Urtheil noch nicht zusteht. Unmündige, seien es Einzelne oder Völker, sind dem Worte derer, die eine elterliche oder erziehende Stellung einnehmen, die Pietät schuldig, in der sich die Sittlichkeit und Tugend des unmündigen Alters concentrirt. Auf der Sittlichkeit dieses Autoritätsverhältnisses beruht alle Erziehung, auch die sittliche Zulässigkeit eines nationalen Christenthums. Es kann auch die durch das Zeugniß und die Autorität der Kirche nahe gebrachte christliche Wahrheit schon frühe dergestalt innerlich anziehende, geistig bindende Macht ausüben, daß die sie Hörenden sofort unter die Bearbeitung durch diese Wahrheit kommen. Die Kirche verfährt dabei um so mehr mit gutem Gewissen und scheut sich nicht davor, die ersten, am tiefsten haftenden Eindrücke auf die Kindesseele dem Christenthume zuzuwenden zu gutem Vorurtheil, als sie (Kol. 1, 15 ff.) eine wesentliche Beziehung des Christenthums zu allen Menschenseelen weiß und es erfahren darf, wie, Tertullians Worte von der anima naturaliter christiana gemäß, selbst schon das unmündige Alter einen wahlverwandtschaftlichen Zug zu dem verräth, dessen Bild, wenn es der kindlichen Seele vor das Auge geführt wird, eine höhere Welt des Friedens und der Freude ahnen läßt. Die Autorität, auch die äußere, sich stützend auf die Vertrauenswürdigkeit und Redlichkeit, hat ihr gutes, sittliches und grundlegendes Recht, und wo sie normal wirkt, da ist sie nicht eine bloße herrscherische oder dräuende Gewalt, sondern eine innere und innerlich wirkende Macht, da hat sie, mit G. Calixt zu reden, einen dulcis und suavis influxus auf das Gemüth, da macht sie, können wir hinzusetzen, ihrem Namen Ehre, denn Auctoritas stammt von augere,

will also hinweisen auf eine Mehrung und nicht eine Minderung des Daseins und des geistigen Lebens.[1]

Anmerkung. Um dieses normalen Verhältnisses und der psychischen Anlage für sie willen kann mit einer gewissen Natursicherheit eine Religion von dem einen Geschlechte auf das andere übertragen werden, wie wir ja wahrnehmen, daß z. B. Kinder bereits mit Entschiedenheit an dem Glauben ihrer Eltern hangen. Darauf ruht die Sicherheit der Fortpflanzung von Nationalkirchen, daß zunächst die religiöse Tradition einen sicher determinirenden Einfluß in der Familie übt.

2. Aber so gewiß diese Stellung des Subjectes zu der das Christenthum überliefernden Autorität ein guter und nothwendiger Anfang ist und denen nicht darf zugestimmt werden, die den Anfang der Christianisirung erst für eine weitere Stufe des Geistes vorbehalten wollen, damit nicht eine unfreie Präoccupation eintrete, welche die Prüfung und freie Aneignung oder Wahl erschwere, so wenig darf doch auf dieser Stufe stehen geblieben werden. Das verbietet am bestimmtesten gerade das Wesen des Christenthums, wenngleich schon diese Stufe — die in allen religiösen Gemeinschaften ihre Stelle nothwendig hat, Segen bringen kann durch Gewöhnung an Gehorsam, also Selbstverleugnung, durch heilsame Eindrücke des von der Gemeinschaft her aufgenommenen Objects, durch erweckte Ahnungen von dem Gehalt des dargebotenen Gegenstandes, der eine erziehende, fesselnde Kraft hat. Jede Kirche, die noch christlich ist, stellt noch das Bild Christi vor Augen. Gleichwohl kann es auch geschehen, daß die Gemeinschaft bei diesem Anfang festhalten und den Fortschritt hindern will, daß die geistige Trägheit den Anfang für das Ziel nimmt und bei demselben stehen bleiben will. Beides pflegt sich gegenseitig hervorzurufen. Das ist allerdings nur möglich dadurch, daß es bei einer bloß oberflächlichen Auffassung und Aufnahme, Aneignung des christlichen Inhaltes bleibt, bei einer solchen, wonach die Satzungen der Kirche, nicht weil und sofern sie Wahrheit sondern weil sie kirchlich sanctionirt sind, als Norm, wie über religiöse Dinge zu denken oder wie zu handeln sei, gelten sollen, und dieses, also Gehorsam gegen die Kirche, schon als die wahre christliche Frömmigkeit gilt. Da wird das Christenthum nur als Gesetz, als Lehrgesetz oder als Lebensgesetz kund. Zum Ersteren neigt mehr die griechische, zum Letzteren mehr die römische Kirche. Aber da ist

[1] Vgl. A. von Oettingen, Die Auctorität. 1878.

offenbar dem, was doch Mittelpunkt des Christenthums sein soll (§ 3), sein Recht noch nicht geworden. Es ist noch nicht in diesem Mittelpunkt selbst Stellung genommen, sondern es sind nur erst an denselben heran Verbindungslinien gezogen von der eigentlich entscheidenden Autorität, der gesetzgebenden Kirche. Dem Gesetze, das die Kirche verkündet, kann auch das religiös träge Subject, das von der Wahrheit des Christenthums und dem lebendigen Gott keine innere Erfahrung macht, sich unterwerfen. Der religiöse Glaube und seine Gewißheit wird damit zu etwas Nebensächlichem; die Kirche verlangt da nur Leistungen, Werke des Gehorsams gegen sie, intellectueller oder sittlicher Art. Damit wird aber, weil keine Gotteserfahrung gesucht wird, factisch an Stelle Gottes die menschliche Instanz gesetzt, welche für Glauben und Leben die gesetzgebende Macht besitzt. Zu Gott wird dann nur ein äußerliches Verhältniß stattfinden, durch die Kirche vermittelt, die das Recht haben soll, mit göttlicher Sanction zu versehen, was ihr gut und wahr scheint, ohne zu fordern, daß es auch zu eigener Gewißheit von der kirchlichen Lehre als der Wahrheit komme. Damit erhält die Kirche nothwendig eine höhere Stellung, als nur die Verkündigerin und Zeugin des Christenthums zu sein, die Stellung der obersten Quelle und Autorität für die Wahrheit. Hielte freilich die Kirche auch in ihrer Verkündigung als Ziel fest, daß das Subject auch der inneren Wahrheit selber sich bewußt werde, so würde der Gefahr des Rückfalls auf die bloß gesetzliche Stufe gesteuert werden. Allein die Versuchung ist groß, daß parallel mit der religiösen Trägheit der Individuen die Kirche von sich selbst eine andre Auffassung gewinne. Sie kann zu der sichermachenden und geistig lähmenden Annahme fortgehen, daß sie in ihrem Lehramt mit göttlicher Unfehlbarkeit ausgestattet sei, sie kann diese Ausstattung für nöthig halten, damit der christlichen Wahrheit die Autorität und Erkennbarkeit erhalten bleibe und so sei ihr zu gehorchen als Stellvertreterin Gottes oder wie Gott. Ist aber dieses einmal grundsätzlich ausgesprochene Lehre, so muß es auf die Gemeinde dahin zurückwirken, daß das Subject nun um so mehr meinen kann, mit dem Gehorsam gegen die Kirche, ihr Dogma und ihre Sitte schon den Gehorsam gegen Gott zu beweisen und die wahre Christlichkeit zu besitzen. Das ist, wenn auch in verschiedener Form, in der griechischen

und römischen Kirchengestalt eingetreten. Aber auch die evangelische ist davor nicht sicher. Der Gegensatz gegen die zeitweilige Macht des Subjectivismus hat auch in der evangelischen Kirche ähnliche Erscheinungen hervorgerufen, je nach der Macht, welche die Lehrtradition in ihr übte. Immer aber läßt auf der Stufe des nur kirchlichen Glaubens das Subject sich daran genügen, mit der Kirche oder ihren Werken, Begriffen, Ordnungen, also mit Menschen verbunden zu sein in der Voraussetzung, daß Gott und Christus ein unmittelbares Verhältniß zum Einzelnen nicht wolle, sondern nur ein mittelbares durch die Kirche, als seine Stellvertreterin, deren Worten der Verstand und Wille sich unterwerfen soll, statt die persönliche unmittelbare Gemeinschaft mit Gott in Christo zu suchen. Es sollte nun freilich die Kirche diese Zurückdrängung Gottes und Christi hinter die Kirche, die zur Vermischung ihrer selbst mit Christus und seiner Autorität werden kann, bekämpfen und nach des Täufers Vorbild die Stellung des Freundes zum Bräutigam einnehmen (Joh. 3, 30), der abnehmen will, damit dieser wachse. Aber sie kann auch bei dieser Ununterschiedenheit ihrer Autorität von der göttlichen die Ihrigen festhalten, ja die Nichtunterscheidung, das Nichtfortschreiten zu höherer Gewißheit als Pflicht einschärfen, aus Furcht vor falscher Freiheit und den Gefahren der Mündigkeit des Subjects, aus Unglauben an die reale Gemeinschaft Gottes und seines Geistes mit den Gläubigen und an die bewahrende Macht dieser Gemeinschaft, ja aus Selbstgenugsamkeit. So kann sie dahin kommen, sich selbst als das Fundament aller Wahrheit, die Pflicht des unbedingten Gehorsams gegen sie als die oberste Pflicht hinzustellen, folgerichtig so, daß selbst an Gott um ihrer Autorität willen zu glauben sei. Aber damit wird die Arbeit des Christenthums am Inneren des Menschen unterbrochen: das Mittel wird als Zweck, der Weg als Ziel behandelt; was zum Mittler führen soll, wird zum neuen und von dem befreienden Christus trennenden Mittler des Heils. Daher ist leicht zu sehen, welches Schicksal hier die Gewißheit haben wird; die persönliche religiöse Gewißheit von dem Inhalt als Wahrheit wird nicht gewährt werden. Denn die Wahrheit des Wortes der Kirche wird nur gestellt werden auf die infallible Autorität, die sie für sich beansprucht und bezeugt, die aber durch die bloße

Unterwerfung unter ihre Behauptung noch nicht zur Gewißheit wird, zumal wenn nachweislich in die kirchliche Tradition Wandelbarkeit, ja Unreines eindringt. Von Entgegengesetztem aber und von Unwahrem *kann* es keine Gewißheit geben, wie von der Wahrheit, im Gegentheil der nie ganz erloschene Wahrheitssinn reagirt dagegen. — Fassen wir das Alles zusammen, so kommt es auf dem Standpunkt bloßer kirchlicher Autorität zu keiner unmittelbaren Berührung mit dem religiösen Object, daher nur zu einer abgeleiteten auf dem Vertrauen zu der Zeugenschaft der Kirche und nicht auf der Erfahrung der inneren Kraft und Wahrheit des Christenthums ruhenden religiösen Gewißheit. Diese Gewißheit ist daher formell unvollkommen, nicht vom Object selbst herstammend, sondern von der präsumirten aber nicht feststehenden Autorität der Kirche. Zugleich ist in materieller Hinsicht die *ideale Seite* des Christenthums, nach der es ewig lebendige von sich zeugende Wahrheit, nicht eine bloße vergangene Historie oder Setzung der Lehre oder des Gebotes ist, unter dem Scheffel gehalten.

3. Wie verhält es sich nun aber auf dieser Stufe mit der *wissenschaftlichen Gewißheit*? Die Versuche, sie zu begründen, können nicht ausbleiben. Die Menschheit *kann nicht* auf der Stufe der bloßen Unmündigkeit bleiben, wo das Subject in hingebender Pietät vertrauensvoll nur am Munde der Kirche hängt. Vielmehr schon das allgemein menschliche Bewußtsein geht zur Reflexion, zum *Fragen nach Grund und Ursache* fort, wie denn auch das Christenthum selber dazu drängt, sich bewußt zu werden, nicht bloß *was* sondern auch *warum* man glaubt (§ 1). Aus dem jüngeren Geschlecht wird das ältere, das wieder ein jüngeres vor sich hat, dem es an Einsicht überlegen sein muß und das reifere hat nach dem Grunde der Hoffnung zu fragen, die in uns ist. Endlich die Intelligenz in und außer der Kirche läßt es an *Angriffen* und *Zweifeln* nicht fehlen, die das Subject in schwere Kämpfe zwischen Wahrheitssinn und Pietät verwickeln. All diese Umstände treiben aus der Unmittelbarkeit der kindlichen Pietät gegen die Kirche heraus und nun dem Bewußtsein seine Sicherheit herzustellen, kann nun der Mangel an eigentlich religiöser Gewißheit, der dieser Stufe anhaftet, sich durch wissenschaftliche Reflexion zu decken oder zu ergänzen suchen.

Welche wissenschaftliche Begründung ist nun hier möglich? Die

Begründung die die Autorität für das unmündige Alter hat kann nicht genügen. Diese Autorität ist naturnothwendig, aber auf Zeit, und mit ihr ist noch nicht die Wahrheit dessen, was sie vertritt, begründet. Auch heidnische und muhammedanische Eltern üben diese Autorität über das unmündige Alter zur Empfehlung ihrer religiösen Vorstellungen aus. Was die Kirche der bloßen Autorität von sich behauptet und zu ihrer Begründung aufzuzeigen hätte, ist dieses, daß ihr die Stellung der höchsten und letzten uns zugänglichen Instanz gebühre, ja daß sie die sinnlich gegenwärtige göttliche Autorität selber sei, die nicht bloß Zeugin sei von der Offenbarung, sondern selbst perennirende Offenbarung und Beglaubigung aller Wahrheit durch ihre Autorität. Durch was nun, das ist die Frage, wird dieser Anspruch begründet? Warum soll man der Kirche glauben? Das Beste wäre offenbar, wenn sie sagen wollte oder könnte: es ist der Kirche zu glauben, weil und sofern von Jedem in sicherer Weise kann erfahren werden, daß sie die Wahrheit sage, indem die Aneignung des von ihr Gelehrten mit unbedingter Gewißheit von der inneren Wahrheit desselben belohne. Allein das zu sagen, liegt ihr auf der Stufe, die wir betrachten fern. Es würde da von selbst das Subject, das der inneren Wahrheit des Geglaubten inne geworden und von dieser Wahrheit durchdrungen ist, eben damit durch diese Erkenntniß einen selbständigen, sicheren Standpunkt auch der Kirche gegenüber gewonnen haben. Aber davor eben fürchtet sich die römische Kirche. Wer von der innern Wahrheit des Christenthums selbst überzeugt wäre, der hätte offenbar eine höhere und der Kirche gegenüber freiere Stellung, weil er nun nicht mehr der Autorität der Kirche bedürfte, um an Christus zu glauben, sondern an Christus durch die Gewißheit gebunden ist, daß in ihm die Wahrheit sei. Da müßte dann auch ein Messen der Kirche an der christlichen Wahrheit zulässig werden. So kommt es, daß sie es nicht will zu einer Selbständigkeit des Subjects kommen lassen, die sich möglicher Weise auch gegen sie kehren könnte, in Dingen, die jener Gewißheit widersprechen. Verheißt sie nun aber etwa, daß es wenigstens von ihr, als der infallibeln Erkenntnißquelle aller Wahrheit eine innere, göttliche Gewißheit gebe und daß sie dieselbe mittheilen könne? Auch das lehrt sie nicht, wagt es nicht zu behaupten. So bleibt es vielleicht dabei, daß auf die Frage, warum

alles was sie sagt zu glauben sei, die Antwort nur ist: weil sie infallibel ist; auf die Frage aber, warum ihre Infallibilität zu glauben sei, die Antwort lautet, weil sie es sagt? Kurz ist das die Meinung: Alles was sie lehrt oder behauptet ist lediglich deshalb zu glauben, weil sie es behauptet? Das käme auf die Forderung blinden Glaubens hinaus. Statt der Begründung gäbe sie nur eine Wiederholung ihrer Behauptung. Die Forderung bloßen Köhlerglaubens ist zwar nicht selten in ihr vorgekommen: aber doch will sie es nicht Wort haben, daß sie nichts zu ihrer Begründung zu sagen wisse, sich nicht zu verantworten vermöge. Abbé Bautain in Straßburg wurde vom Papst verdammt, weil er einen blinden Glauben an die Kirche als die katholische Grundforderung aufstellte. Daher haben katholische Theologen, wie v. Drey und Dieringer eine die systematische Wissenschaft fundamentirende Wissenschaft verlangt, damit es nicht bei dem bloßen Glauben auf das Zeugniß der Kirche hin verbleibe. So lehrt Dieringer: „Der Christ wolle und solle auch der inneren Wahrheit des Christenthums selbst habhaft zu werden suchen.“ [1] Zu dem Ende wird eine Theorie der Offenbarung vorausgeschickt. Aber dabei wird das zu Beweisende wieder vorausgesetzt und postulirt. Es wird nämlich zum voraus gefordert, daß alles aufzugeben sei, was dem Dogma, der Tradition widerspreche: das speculative Verfahren dürfe nur so operiren, daß es sich an das Dogma, an die Tradition anschließe, [2] die also beweislos von selbst feststehen soll, so daß auf die Autorität des Dogma die Begründung sich nicht beziehen kann. So bleibt das Entscheidende die sittliche Forderung der Pietät gegen die Kirche, des Vertrauens, daß sie nicht irren könne, wenn sie die Autorität ihres Wortes zur Unbedingtheit und Göttlichkeit emporhebt. Aber das ist Unterordnung der religiösen Pflicht gegen Gott unter die präsumirte sittliche gegen die Kirche, wenn gefordert wird, daß Glaube und Gewissen sich auch Demjenigen unterwerfen soll, was in der Tradition unrein ist. Kühner und ohne jene petitio principii ging Hermes und seine Schule vor. Die Vernunft erkenne und begreife gewisse Grundwahrheiten, besonders sittlicher Art (wobei sich Hermes an Kant anschloß) aus sich selbst. Aber dieselbe Vernunft wisse

[1] Katholische Dogmatik. A. 4. 1858. S. 13.
[2] Katholische Dogmatik S. 14. 15.

ihre Grenzen, und es könne ihr von ihr selbst bewiesen werden, daß sie für dieses über ihre Grenze hinausliegende und doch sie angehende Gebiet die Gründung einer göttlichen Autorität der Kirche anzunehmen habe. So sei sie durch sich selbst, also frei, zur Anerkennung der kirchlichen Autorität genöthigt, also der Glaube an sie wohl begründet. Aber auch der Hermesianismus ist vom Papste verdammt worden. Denn die Furcht war, daß, wenn von der Kraft der Vernunftbeweise die Anerkennung der kirchlichen Autorität abhängig gemacht würde, man sich auch den möglichen Widerspruch der Vernunft müßte gefallen lassen. Und in der That: der Standpunkt des katholischen Glaubens, als Autoritäts-Glaubens, verträgt es nicht, daß diese Autorität von irgend einer von der Kirche unabhängigen oder gar über ihr stehenden Wahrheit abgeleitet oder dadurch begründet werde. Sollte etwa Gott oder die Aussage des religiösen Glaubens und Gewissens diese höhere Wahrheit sein? Aber wie Gott zu denken sei, was Glaube und Gewissen zu enthalten haben, soll ja vielmehr umgekehrt von der infallibeln Kirche abhängen. Nie kann die römische Kirche als solche sich von etwas außer sich, als einem Höheren und Gewisseren als sie ist, abhängig machen, da sie das Grunddogma sein will, wenn auch ihr Standpunkt mit dem Vertrauen sich verträgt, daß, was die Kirche wolle und lehre, in sich gut sei, wenn auch als wahr und gut nicht erkennbar. Sie beruft sich zwar ferner zur Begründung ihrer Ansprüche gerne auf ihr Alter, ihre Sichselbstgleichheit, oder auf ihre Märtyrer, oder auf ihre Majorität, Gründe, die theils nicht beweisend an sich, theils mehr als fraglich sind, da sie in dem Lauf der Jahrhunderte sich auch im Dogma so sehr verändert hat. Aber gesetzt auch, diese Gründe für sie hätten wenigstens das Gewicht von Wahrscheinlichkeitsgründen, so kann sie auch auf sie nicht eigentlich ihre Autorität stützen wollen, weil diese Gründe immer wieder einer freien Untersuchung unterliegen müßten, und so bleibt es schließlich doch dabei: auf die Frage, warum die Infallibilität der Kirche zu glauben sei, ist nur die Antwort übrig: weil sie es fordert und von sich behauptet. — Erwacht nun in der katholischen Kirche das Gefühl von der Unsicherheit ihrer Basis, da sie weder blinden Glauben, noch einen Glauben aus Vernunftgründen, noch einen Glauben will, für den die innere sich bezeugende Kraft der Wahrheit das Entscheidende ist, erwacht auch die

Einsicht in die Schwäche der Beweise, die ihrer göttlichen Autorität zu Hülfe kommen sollen, z. B. die Einsicht daß der Kirche nirgends verheißen ist, es bleibe die Wahrheit bei der Mehrzahl, erwacht die Besorgniß, es möchte durch diese absolute Höhe, auf welche die Kirche gehoben wird, Menschliches für Göttliches genommen werden — (Aberglaube) — und in Folge davon Göttliches gering geschätzt oder für menschlich geachtet werden — (Unglaube) — so kann die römische Kirche dem Wahrheit und Gewißheit Suchenden nicht vorwärts helfen, sondern nur den Zweifel an ihrer Autorität als Sünde verbieten. Sie kann nicht von sich, von ihrer Erscheinung und Autorität auf eine dem Zweifel gewachsene höhere Form der Aneignung der Wahrheit in Unabhängigkeit von bloß menschlicher Autorität hinweisen, sondern nur Repression üben gegen die von der Unmündigkeit zur Mündigkeit emporstrebende Christenheit. Da sie nun aber den Inhalt des Christenthums mit sich selbst und ihren Ansprüchen so unauflöslich verflicht, daß Niemand die christliche Wahrheit soll haben können, der nicht vor allem jene ihre Ansprüche anerkennt, so ergibt sich daraus die ebenso häufige als traurige Erscheinung, daß diejenigen, welche es nicht über sich vermögen, in den Stand der Unmündigkeit zurückzukehren, mit der Autorität der Kirche auch den christlichen Inhalt verwerfen, sei es offen, wie sich das besonders bei den romanischen Nationen in großen Krisen des Volkslebens in erschreckendem Umfange zeigt, sei es im Stillen, im Herzen, wo dann die Krankheit wie ein Krebs innerlich immer weiter frißt und eine rückläufige Bewegung eintritt, die bis zum Atheismus und Materialismus fortschreitet.

Will die römische Kirche sich nicht der Reformation befreunden, so kann sie ihre eigene Autorität wie ihr Dogma nicht auf die Macht der Selbstbeglaubigung der Wahrheit stellen; der entscheidende Beglaubigungsgrund aller Wahrheit muß ihr, wie sie ist, die formale Autorität der Kirche sein, diese selbst aber beweislos gelten. Sobald sie lehrte, daß etwas um seiner inneren Wahrheit willen anzunehmen sei, so wäre alles der Erprobung durch Selbstbewährung an dem Herzen und Geist unterstellt, und auch was sie von sich selbst behauptet, der Prüfung und Kritik ausgesetzt, die ihren ganzen Standpunkt verrücken würde. Das Subject, das die Kirche anerkennte aber um ihrer inneren Wahrheit willen, wäre

eben damit zu einer Selbſtändigkeit der Kirche gegenüber gelangt, die nicht mehr die kirchliche Autorität zu oberſt ſtellte, ſondern die göttliche Macht der Wahrheit ſelbſt. Die Kirche würde zur bloßen Zeugin der Wahrheit, nicht aber wäre ſie im Beſitz des Rechtes, dem, was ſie ſetzt, den Stempel der Wahrheit aufzudrücken. Der Heilsglaube würde nun zwar die chriſtliche Wahrheit, aber nicht die göttliche Autorität der Kirche in ſich ſchließen. Da alſo für den Standpunkt der römiſchen Kirche dieſer Weg ungangbar iſt, ſo bleibt nur übrig, zu ſagen: die katholiſche Theologie mag zwar offenſiv und defenſiv wider die Gegner des Chriſtenthums operiren, und beſonders in erſterer Hinſicht im Einzelnen etwas leiſten. Aber zu einer Gewißheit von der kirchlichen Wahrheit *als* Wahrheit, d. h. weil Inhalt ihrer Lehre dieſer und nicht das Gegentheil iſt, zu einer Beglaubigung der Wahrheit durch ſich ſelbſt und zu einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der Begründung der Wahrheit kann ſie keinen Muth faſſen, weil das Gelingen der Begründung des Chriſtenthums kraft ſeiner inneren Wahrheit zugleich ein Beweis der Entbehrlichkeit der Infallibilität der Kirche, alſo eine Auflöſung deſſen wäre, was ſie meint als Fundament des Chriſtenthums anſehen zu müſſen. Endlich erhellt leicht, daß das, was wir als Mittelpunkt des Chriſtenthums erkannten, einen nur zufälligen formalen Zuſammenhang mit dieſem oberſten Dogma, der Infallibilität der Kirche hat, weil dieſe an ſich auch durch einen andern als den Gottmenſchen könnte gegründet ſein. Religiöſe Gemeinſchaften können von Gott auch durch einen Menſchen geſtiftet und mit Autorität ausgeſtattet werden.

Zweiter Artikel.

Die Gewißheit des hiſtoriſchen Glaubens als Schriftglaubens.

§ 7.

Eine höhere Stufe als der kirchliche Autoritätsglaube nimmt, was die Chriſtlichkeit und Vertrauenswürdigkeit des Inhaltes anlangt, der *Schriftglaube* ein, der aber ſehr verſchiedene Formen haben kann, je nachdem er zugleich auf die innere Gewißheit von

der Wahrheit des Schriftinhaltes gerichtet ist, wie bei den Gründern der Reformation, oder aber wie später häufig, bloß eine neue Form des historischen Glaubens bleibt, nämlich die, welche nur auf historische Gewißheit von dem ursprünglichen und echt Christlichen gerichtet ist. Aber eine bloß historische Gewißheit entspricht weder dem, was das Christenthum sein und geben will, noch dem Begriff vollkommener Gewißheit. Diesen Mangel vermögen auch die auf diesem Standpunkt möglichen wissenschaftlichen Beweise für die göttliche Autorität der H. Schrift so wenig zu ersetzen, daß sie vielmehr den Zweifel wach zu rufen gedient haben.

1. Dem kirchlichen Autoritätsglauben mußte der Wahrheit suchende, bewußte Geist entfremdet werden, nachdem das Zeugniß der Kirche für sich selbst und für das was sie christlich nannte, sich auf das mannichfachste verwirrt, widersprochen und entkräftet hatte. Das höchste Anliegen der Reformatoren war das Heil ihrer Seele, für das kein Andrer einstehen kann, auch die Kirche nicht, sondern allein Gott. Es beseelte sie der Wahrheitstrieb, der auf das Ursprüngliche, Echte gerichtet ist, aber auch im innigen Zusammenhange damit der religiöse Drang und das Verlangen nach bewußter, lebendiger Gemeinschaft mit Gott selbst. Im tiefen Gefühl persönlicher Verantwortlichkeit und Heilsbedürftigkeit trugen sie bei aller Pietät gegen die Kirche gewissenhafte Scheu davor, Menschliches für göttlich zu nehmen, oder Göttlichem nicht seine Ehre zu geben. In der Noth des heilsuchenden Gewissens nun, das sich in die Mitte gestellt sah zwischen die Pietät verlangende Autorität der uneinigen und unreinen kirchlichen Tradition und zwischen das Verlangen nach der reinen, mit sich einigen und heilkräftigen christlichen Wahrheit, suchte und fand die Gott suchende Gewissenhaftigkeit Ausweg und Rettung in Gottes eigner Bezeugung oder dem Worte Gottes, dem einfachen *κήρυγμα*, der Verkündigung des christlichen Heils in der heiligen Schrift, die ihnen wie der ganzen damaligen Christenheit in zweifelloser Voraussetzung als das gottgegebene urkundliche, und apostolische Wort von Christus galt. Hatte die Kirche es auch mehr nur aufbewahrt als erschlossen und verwerthet, so erkannte sie doch noch selbst sich als verpflichtet an, mit demselben in Einklang zu stehen. So war es mittelst der Heiligen Schrift dem christlichen Geist möglich,

ſowohl dem neu erwachten Bedürfniß zu genügen, in den Beſitz des echten quellenmäßig reinen, urſprünglichen Chriſtenthums zu gelangen, und ſeinen faſt verſchütteten Lebensquell durch eine nach richtigen von Willkür unabhängigen Grundſätzen verfahrende Auslegung ſich wieder zu erſchließen, als auch an den Verderbniſſen der vorreformatoriſchen Kirche eine nach dem Maßſtab des urſprünglich Chriſtlichen verfahrende Kritik zu üben. Befreit von der vielfach irreführenden kirchlichen Autorität durch eine höhere, urſprünglichere hatte nun der Geiſt befriedigende Gewißheit, nicht nur darüber, was er ſicher als das hiſtoriſche, echte Chriſtenthum anzuſehen habe; mit dem geläuterten und befeſtigten hiſtoriſchen Glauben verband ſich auch und zwar je reiner und lebendiger das religiöſe Bedürfniß war, um ſo mehr, die Befreiung von einer noch viel wichtigeren Ungewißheit, nämlich über das perſönliche Heil und die ewige göttliche Wahrheit ſelbſt. Denn das neu aufgedeckte Wort Gottes in Heiliger Schrift ſtrahlte ſeine urſprüngliche Kraft und Schönheit in das bedürftige, empfängliche Gemüth, und gab dem Gläubigen die Gewißheit, daß die Schätze des Evangeliums, Gnade und Wahrheit, für ihn da ſeien, ihm gelten, daß das Evangelium einlade, ja verlange, ſich für verſöhnt und der Gotteskindſchaft theilhaftig zu achten. Wie die Reformatoren, ſo wollen daher auch alle evangeliſchen Bekenntniſſe der Seele Heil und Troſt weder auf menſchliche Kraft noch auf menſchliches Zeugniß ſtellen, ſondern auf Gottes kräftig wirkſames Zeugniß, wie er es gegeben in ſeiner Offenbarung und fortwährend gebe durch ſeinen das Wort begleitenden Heiligen Geiſt. Es iſt nicht das Zeugniß der Kirche für des Wortes Inhalt und Kraft, dem die Vergewiſſerung zugeſchrieben wird, daß wir es im Evangelium mit wahrhaftiger Gottesoffenbarung zu thun haben und der Geiſt, der aus den Propheten und Apoſteln redet, Wahrheit ſei. Denn das Zeugniß der Kirche für die Schrift wäre doch nur ein äußeres, ohnmächtig, innere Gewißheit zu geben, zumal nachdem ihre Fallibilität erkannt iſt. Und wie den bloßen kirchlichen Autoritätsglauben, ſo haben die Reformatoren und ihre Bekenntniſſe überhaupt die Stufe des bloßen hiſtoriſchen Glaubens entſchieden überſchritten; ſie ſind daher auch, wenn es ſich um Beglaubigung der chriſtlichen Wahrheit handelte, nicht dabei ſtehen geblieben, daß etwas in der hiſtoriſchen Urkunde des Chriſten-

thums ſo verzeichnet ſtehe und deshalb Wahrheit ſei. In einer großen Anzahl von Stellen wird das Ungenügende der bloßen fides historica ausgeſprochen.[1] Vielmehr ſie haben die innere Wahrheit des Evangeliums, des chriſtlichen Inhaltes ſelbſt aufzunehmen und zu erfahren verlangt, und heilsfroh dazu aufgefordert. Aber wenngleich die Reformationszeit factiſch oder in praktiſchem Verhalten vermöge religiöſer Energie und geſunden Taktes von dem bloß hiſtoriſchen Schriftglauben zur Erfahrung der innern Wahrheit und Kraft des Evangeliums, von der fides generalis zur specialis, von der fides historica zur divina fortging, ſo kam es doch zu wiſſenſchaftlicher Klarheit und Evidenz über dieſen Fortgang vom bloßen hiſtoriſchen Glauben als Schriftglauben zur Gewißheit von der göttlichen Wahrheit des Evangeliums, von dem Erlöſer und der Erlöſung in der evangeliſchen Kirche und Theologie keineswegs ſofort, ſo tiefe Blicke auch Luther in dieſer Beziehung gethan hatte. Ließ aber etwa die Intenſität perſönlicher Frömmigkeit und des Strebens nach eigenſter Gewißheit von der Wahrheit und Kraft des Chriſtenthums nach, ſo fehlte es auch an der Möglichkeit, den Unterſchied zwiſchen der bloßen fides historica als Schriftglauben und der fides divina klar und rein durchzuführen; im Gegentheil konnte die erſtere für die letztere genommen werden. Denn je höher ſcheinbar die Heilige Schrift ſpäter geſtellt ward, indem die hiſtoriſche, menſchliche Seite an ihr immer mehr vergeſſen wurde, je mehr man mit ihrem äußern Beſitz ſchon das lebendige Wort Gottes, ja den offenbaren Gott ſelbſt zu haben glaubte, deſto näher lag die Verſuchung zu meinen, daß man durch Hören des Wortes der Heiligen Schrift mit dem lebendigen Gott ohne Weiteres in Contact und Gemeinſchaft ſei, und durch Annehmen dieſes Wortes auch ſchon die der fides divina zukommende Heilswirkung empfangen habe, und ſo verſchwand mehr und mehr die beſtimmte Unterſcheidung der fides historica in Beziehung auf die Heilige Schrift von der fides divina. Es iſt nun dieſer letztere Standpunkt, die Stellung des hiſtoriſchen Glaubens als Schriftglaubens zum Chriſtenthum näher zu betrachten.

2) Der Lehrinhalt altevangeliſcher Kirche wurde naturgemäß ſelbſt wieder zu einem von Geſchlecht zu Geſchlecht übergehenden Erbe; nur

[1] C. A. XX, 23. S. 17. Cat. mj. 381. Apol. 69, 125. F. C. 585. 684. Cat. Pal ed. Aug. 396.

so konnte er eine gesicherte geschichtliche Macht für die evangelische Christenheit im Wechsel der Generationen werden (§ 6, 1). Aber keineswegs blieb das Glaubensleben in der evangelischen Kirche so lebendig, daß diese traditionelle Aufnahme nur als Anfang behandelt worden wäre, dem die Stufe der persönlichen Aneignung und Gewißheit folgen müsse. Auf die Frage: warum glaubst du so? hatte der evangelische Christ zwar die Antwort zur Hand: Weil die H. Schrift und nicht bloß die Kirche so lehrt. Aber warum der H. Schrift zu glauben sei, war damit noch nicht gesagt. Daß und warum das Christenthum in der H. Schrift enthalten, daß was in ihr stehe, zweifellos wie die christliche, so die göttliche Wahrheit sei, das war unverbrüchliche, nicht in Zweifel zu setzende Voraussetzung, auf deren wissenschaftliche Begründung man gerade in der besseren Zeit der evangelischen Kirche, im sechszehnten und zum Theil siebenzehnten Jahrhundert sich noch nicht einließ. Man sagte: die H. Schrift hat die Kraft, sich selbst zu erhellen, wie das Licht, nicht bloß so, daß sie sich selbst auslegt, sondern auch so, daß sie sich selbst als göttliche Offenbarung dem Geiste beglaubigt.[1] Die Meinung war, zumal im Anfang und bei den besseren Dogmatikern nicht, den Inhalt der H. Schrift von der Kraft der Selbstglaubigung auszuschließen, also diese nur auf ihre inspirirte Form zu beziehen: vielmehr der H. Schrift als einer ungeschiedenen Einheit von göttlicher Form und göttlichem Inhalt wurde die Kraft zugeschrieben, sich selbst als göttlich zu bezeugen und dem Gemüth zu beweisen. Aber das Hauptgewicht fiel den Theologen bald auf den göttlichen Ursprung, und die göttliche Form der Schrift, durch welche ihr die infallible göttliche Autorität zukomme, durch welche sie objectives Zeugniß des H. Geistes selbst sei, und wodurch Alles, was in ihr stehe, seine nachweisliche göttliche Beglaubigung habe, auch schon vor der religiösen Erfahrung von der inneren Wahrheit des Schriftinhaltes; der Glaube an diese Schriftform galt als nothwendiges Prius dieser Erfahrung. Dazu verführte nicht bloß der Nachlaß der Intensität der persönlichen Frömmigkeit, auch nicht bloß die anscheinende Bequemlichkeit und Erleichterung des Beweisverfahrens wie für die Christlichkeit, so für die Wahrheit der Lehrsätze, sondern die einseitige

[1] Sie ist nach J. Gerhard αὐτόπως.

Betonung der objectiv gegebenen Form des Wortes Gottes als H. Schrift unter Zurückstellung der subjectiven Erfahrung von dem Inhalt, wurde noch besonders befestigt durch die Stellung feindlicher Sekten, die sich nur auf ihr sogenanntes „inneres Licht," also auf ein inneres Gotteswort, eine von ihnen behauptete innere Erfahrung als oberste Autorität beriefen, dadurch aber ihre Christlichkeit außerhalb aller Controle an dem historisch Christlichen setzten (wie z. B. die Quäker und schwärmerische Parteien in Deutschland), und die gleichwohl, während sie nur die ideale Seite des Christenthums betonen wollten, sich eine höhere und reinere Christlichkeit beilegen zu können meinten. Die Betonung des göttlichen Ursprungs der Form der H. Schrift oder ihrer Inspiration sollte aber nach der Meinung der Dogmatiker wie gesagt nicht bloß das echte historische Christenthum sichern, sondern auch die eigentliche, von subjectiver religiöser Erfahrung mehr oder minder unabhängige Beglaubigung der Wahrheit ihres Inhaltes sein. Hatte nun aber die Inspiration der H. Schrift für so große Aufgaben einzustehen, so war es nur natürlich, daß die Theorie der Inspiration bis in das Unnatürliche in der bekannten, hier nicht näher zu besprechenden Weise ausgebildet und in dieser Ausbildung derselben das Fundament für die ganze Dogmatik, ja die Begründung der göttlichen Wahrheit des Christenthums gefunden wurde.

3. Aber wenn nun auch zugegeben werden könnte, daß die Inspiration einer Schrift die zureichende und adäquate dem Christenthum genügende Begründung der göttlichen Wahrheit ihres Inhaltes sei, so blieb doch noch die Frage zu beantworten: Woher haben wir die Gewißheit, daß der Kanon inspirirt sei, der uns von der Kirche übergeben ist? Auf die Autorität der Kirche wollte man nicht zurückgehen, wenn auch mit Recht die historische Tradition nicht verworfen, sondern nur gesichtet wurde. Denn die Kirche war als fallibel erkannt, ja ihr Kanon selbst der Kritik unterworfen, welche die Apokryphen ausschied. Vielmehr wurde im siebenzehnten und zum Theil noch im vorigen Jahrhundert das göttliche Zeugniß (Testimonium Spiritus Sancti) noch immer als das Letzte uns Gewißheit gebende behandelt,[1] freilich so, daß immer einseitiger dieses Zeugniß auf die göttliche Form der H. Schrift bezogen

[1] Klaiber, Die Lehre d. altprotest. Dogmatiker v. d. Test. sp. s. Jahrbb. f. d. Th. II.

ward. Allein die Zurückstellung der persönlichen Erfahrung von der Erlösung und in ihr von der Göttlichkeit des Schrift-Inhalts mußte verhängnißvoll werden. Die übrig gelassene Betonung der Erfahrung von der Göttlichkeit oder Inspiration der Form der H. Schrift erwies sich mehr und mehr als unhaltbar. Wie berechtigt es auch sein mag, von der Majestät der Diction der H. Schrift zu reden und so gewiß kein Empfänglicher sich dem Eindruck entzieht, daß in ihr göttlicher Geist weht, so kommt doch dieser Eindruck nicht durch die bloße Form, sondern vornehmlich durch den Inhalt zu Stande. Das Zeugniß des H. Geistes gibt uns über die historische Entstehung eines Buches, über seinen Ursprung von einem inspirirten Verfasser keine unmittelbare Auskunft, keine göttliche Gewißheit über die Art und Weise, wie gewisse Schriften historisch zu Stande gekommen sind, am wenigsten schon zu Anfang des Glaubens und zur Stiftung desselben, so daß es nicht angeht, auf die Erfahrung der Göttlichkeit der Form der H. Schrift oder ihre Inspiration die Gewißheit von der Wahrheit und Göttlichkeit der H. Schrift und des Christenthums zu gründen. Eher könnte man an das Umgekehrte denken: daß die der Erfahrung sich darbietende Göttlichkeit des Schriftinhaltes auch für die Göttlichkeit der Form bürgen könne, indem diese nichts Anderes als der erscheinende gestaltete göttliche Inhalt selbst sei. Allein da erfahrungsmäßig, wie nach altprotestantischer Lehre der christliche Inhalt auch in andrer Form existiren und heilskräftig wirken kann, als in der Schriftform, z. B. in der Predigt, dem Bekenntniß und dem heiligen Lied, ohne daß man daraus auf die Inspiration dieser Geisteswerke schließt oder schließen darf, so ist klar: die Erfahrung der Heilskraft des christlichen Inhalts ist noch nicht unmittelbar Erfahrung von dem göttlichen Ursprung, von der göttlichen Inspiration der H. Schrift nach Inhalt und Form.

Die Frage nach der Gewißheit vom Christenthum als der göttlichen Wahrheit ward mehr und mehr zur Frage nach der Gewißheit von der Inspiration der H. Schrift. Die Theologie versuchte das Unmögliche, an den Standpunkt des Katholicismus erinnernde, als erste, unerläßliche Forderung, die aller Gewißheit von der Wahrheit des Inhaltes vorangehen, ja sie bedingen müsse, den Glauben an eine infallible, formelle, äußere Autorität aufzustellen, durch welche all ihr Inhalt, ehe man weiß, was derselbe ist und was immer er besagen möge, zum voraus als

göttlich beglaubigt werde. Noch mehr näherte man sich wieder unbewußt dem Katholicismus, wenn man im Gefühl davon, daß das Zeugniß des H. Geistes nicht für die historische Entstehungsweise der H. Schriften angerufen werden könne, sich zur Begründung der Autorität der H. Schrift auf das Zeugniß der kanonbildenden Kirche zurückzog, ja wohl auch dieser die Vollmacht zuschrieb, einem Buch kraft ihrer Autorität Inspiration und Kanonicität zuzusprechen. Von dem Inhalt der H. Schrift und der religiösen Erfahrung von diesem Inhalt wurde bei dieser Lage der Dinge von der späteren Orthodoxie immer mehr abgesehen zu Gunsten des formalen Princips, der Schriftautorität. Wurde auch von dem Testimonium Spiritus Sancti noch geredet, so wurde doch Sinn und Bedeutung desselben immer mehr verflacht, ja alterirt.

Schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts ließen Manche die persönliche Seite in dem Testimonium Spiritus Sancti, also das internum, die subjective Vergewisserung fallen und blieben dabei stehen: Die heilige Schrift mit den Sacramenten sei, in ihrer Objectivität, Zeugniß des heiligen Geistes an uns, welches Gehorsam zu fordern berechtigt sei.[1] Werenfels, der Anhänger der verfallenden Orthodoxie und Gegner des Pietismus, läßt das innere Moment, die obsignatio interna darauf zusammenschrumpfen: daß der H. Geist die Schriftstellen ins Gedächtniß zurückrufe, welche klar zeigen, unser Verstandesschluß, daß wir filii dei seien, müsse wahr sein. Andere sagten: an dem Werke der Besserung habe der Christ ein Werk oder Zeugniß des H. Geistes; durch den Schriftgebrauch aber wisse er sich, wie durch nichts Anderes, im Guten gefördert, folglich sei auch die H. Schrift ein Zeugniß des H. Geistes und inspirirt, — ein bloßer Schluß aus einem Wahrscheinlichkeitsgrund: aus etwas Unvollkommenem wird eine Vollkommenheit erschlossen. Werenfels aber läßt die Hauptsache bei Seite: nämlich wie kommen wir zur Gewißheit von dem was er voraussetzt, nämlich daß die Bibel Zeugniß (testim. externum) des H. Geistes sei? Kein Wunder, daß man, um nicht mit unbewiesenen Voraussetzungen zu beginnen, nach 1750 davon abstand, daß die H. Schrift unmittelbar durch sich selbst den Eindruck ihres göttlichen historischen Ursprungs und ihrer Inspiration mache, sondern daß man ihre Inspiration zu beweisen suchte. Das Vertrauen

[1] Vgl. Tholuck Commentar zu Röm. 8, 16.

auf die Kraft des Schriftinhaltes, ſich ſelbſt zu bewähren und die unmittelbare Glaubensgewißheit hatte immer mehr ab-, dagegen die weiter und weiter nach Begründung fragende Reflexion immer mehr zugenommen. Der einreißende Intellectualismus der alten Orthodoxie verlor immer mehr den Sinn für religiöſe Unmittelbarkeit; was er gewiß nannte, wurde das durch Schlüſſe Vermittelte. Man gab ſelbſt den Namen des Testimonium Spiritus Sancti allmählich, wie ſchon früher die Sache, in der Dogmatik auf. Da aber die evangeliſche Theologie nie auf den Standpunkt eines bloßen Autoritätsglaubens zurückfallen kann, ohne die Reformation ſelbſt zu widerrufen, ſo wußte ſich die Dogmatik verpflichtet, Grund und Rechenſchaft zu geben, warum ſie die H. Schrift als das einzige Fundament des Glaubens und als die Begründung der chriſtlichen Wahrheit betrachte.

§ 7b. Fortſetzung.

Die wiſſenſchaftlichen Begründungsverſuche des Chriſtenthums auf der Stufe des hiſtoriſchen Glaubens als Schriftglaubens.

4. Man meinte im Stande zu ſein, durch wiſſenſchaftliche Beweiſe eine objective Begründung von der objectiven Wahrheit des Chriſtenthums mittelſt Beweiſes für die göttliche Autorität der H. Schrift zu geben. Durch Wiſſenſchaft ſollte jetzt der Glaube andemonſtrirt werden und derſelbe nicht Baſis und Ausgangspunkt der chriſtlichen Erkenntniß, ſondern Reſultat und Wirkung der Beweiſe ſein. Um einerſeits dem katholiſchen Autoritätsprincip, andrerſeits dem Subjectivismus der enthuſiaſtiſchen und rationalen Auffaſſung zu widerſtehen, und für die Dogmatik eine feſte Baſis zu gewinnen, glaubte man abſehen zu dürfen von den inneren Wirkungen von Wort und Geiſt, meinte vielmehr objectiver zu verfahren durch den an die allgemeine menſchliche Vernunft ſich wendenden Beweis, daß das Chriſtenthum Wahrheit ſei, weil beglaubigt durch die nachweisbare göttliche Autorität, oder göttliche Entſtehung ſeiner Erkenntnißquelle, der H. Schrift. Man ſuchte dieſen Beweis ſo einzurichten, daß er auch Ungläubige zur Anerkennung der Göttlichkeit des Chriſtenthums zwinge. Dieſer Standpunkt des bibli-

ſchen Supranaturalismus konnte aber zwei Formen annehmen, die rationale und die hiſtoriſche.

Der rationale Beweis tritt erſt im 18. Jahrhundert mit der Wolf'ſchen Theologie auf. Es iſt hier zunächſt ein Wort über die Geſchichte des Verhältniſſes zwiſchen Chriſtenthum und Vernunft in der älteren evangeliſchen Theologie zu ſagen, zumal von den articulis puris und mixtis. Luther hatte zwar die menſchliche Vernunft in ihrem Gebiet, dem weltlichen, mit den ſchönſten Namen geſchmückt, ſie die Königin und Meiſterin in allen menſchlichen Künſten genannt, aber in göttlichen Dingen als ſchlechthin blind bezeichnet, theils weil wir von Gott ohne Gott, ſeine Offenbarung nichts wiſſen können, theils weil durch die Sünde auch die Erkenntniß verdunkelt wird. Dabei wurde aber nicht geleugnet, daß es durch die Offenbarung eine göttliche Erleuchtung und Weisheit gebe, wenn ſie auch dem natürlichen Menſchen als Thorheit erſcheine. Der Glaube iſt in die göttliche Welt der Wahrheit und Weisheit hineingeboren und kann wachſen in deren Erkenntniß, mit einem Wort, die natürliche Vernunft kann gleichſam zu neuem höherem Daſein gelangen und wiedergeboren werden durch den Glauben. Die Dogmatik des 17. Jahrhunderts nahm für ihre Darlegung der chriſtlichen Lehre den ſ. g. usus organicus, instrumentalis, d. h. den formalen Gebrauch der allgemeinen menſchlichen Vernunft in Anſpruch; gab auch eine gewiſſe dunkle, natürliche Gotteserkenntniß zu, aber nicht ſo bald kam man dazu, aus dem Glauben, der den Schriftinhalt ſich angeeignet oder aſſimilirt hat, die Dogmatik aufzubauen, vielmehr, wie gezeigt, aus der H. Schrift, welche für die Wahrheit, nicht bloß die Chriſtlichkeit der dogmatiſchen Sätze durch ihre Inſpiration einſtehe, ja welche nicht bloß Beglaubigung und göttliches Zeugniß für die Offenbarung, ſondern dieſe ſelbſt ſei. Eine weitere, nicht auf bloß Formales beſchränkte Bedeutung wurde aber nach 1650 bis ins 18. Jahrhundert der menſchlichen Vernunft durch die ſ. g. articuli mixti gegeben, denen neben den puris eine Stelle gebühre. Die articuli puri ſind ſolche, welche lediglich aus der Offenbarung, d. h. der H. Schrift entnommen werden, für die natürliche Vernunft aber Geheimniß ſind. Nun habe aber die natürliche Vernunft als ratio recta nicht bloß die Denkformen (Logik) in ſich, ſondern auch gewiſſe Ideen inhaltlicher Art, namentlich auch eine natür-

liche, wenngleich durch Sünde geſchwächte und entſtellte Gotteserkenntniß, ſo daß vermöge einer notitia insita (ἔμφυτος) eine theologia rationalis aufgebaut werden könne. Von Gottes Exiſtenz und gewiſſen göttlichen Eigenſchaften könne die natürliche Vernunft wirklich eine wahre Erkenntniß haben, ſo daß ſie eine ſelbſtändige zweite Quelle theologiſchen Erkennens heißen könnte, wenn nicht ſo viel Falſches ſich mit ihren Wahrheiten vermiſchte. Dieſe ſelbigen Wahrheiten, welche die ratio recta erkennen kann, aber ſo oft verfälſcht, enthält nun aber auch die inſpirirte H. Schrift und durch die H. Schrift erſt erhalten jene Vernunftlehren die höchſte göttliche Beglaubigung und Beſtätigung. Doch in zweiter Reihe begründe auch die natürliche Vernunft dieſelben, daher ſie auch articuli mixti heißen, die nicht wie die puri bloß transcendent oder Geheimniß ſind, ſondern bis auf einen gewiſſen Grad zugänglich.

An dieſe Theorie von articulis mixtis ſchloſſen ſich nun weiterhin theils Verſuche einer Theologia naturalis, theils rationale Verſuche der Begründung der Offenbarung d. h. der göttlichen Autorität der H. Schrift an, (unter welchen beſondere Erwähnung verdient Canz Compendium theol. purioris 1752) durch welche das Recht der natürlichen Vernunft noch eine bedeutende Ausdehnung erhielt. Zu dieſen Verſuchen trieb der Umſtand, daß es doch etwas Inadäquates in Beziehung auf Gewißheit hatte, die articuli puri die auf den Glauben an die H. Schrift ſich gründen ſollten, über die natürliche Vernunft zu ſtellen, während das Beſte auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft, das Wiſſen, nur der Philoſophie, der theologia naturalis vorbehalten zu ſein ſchien, da dem Glauben, wie er mehr und mehr gefaßt ward, der gebührende Antheil am Wiſſen vorenthalten blieb. Der Weg nun, wie die Wolf'ſche Theologie einen rationalen Beweis für das Chriſtenthum ſuchte, war dieſer: Man eröffnete Unterſuchungen über Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit der Offenbarung, zeigte zuerſt die logiſche Möglichkeit, d. h. nach Wolf'ſcher Methode: daß die Merkmale im Begriff der Offenbarung ſich nicht widerſprechen. Sodann die reale Möglichkeit, d. h. daß die Offenbarung dem Weſen Gottes, wie ihn die Vernunft erkenne und dem Weſen des Menſchen weder phyſiſch noch moraliſch und intellectuell widerſpreche, vielmehr beiden angemeſſen ſei. Aber für beiderlei Möglichkeiten kam es vor allem darauf an: was ſind die Merkmale im Begriffe

der Offenbarung? Als Kriterien wurden angegeben: Sie muß ſolche Lehren enthalten oder aus ſolchen Lehren beſtehen (denn auf Lehren wurde ſchon das Chriſtenthum reducirt), welche von der Vernunft nicht konnten gefunden werden, denn ſonſt wäre die Offenbarung entbehrlich, Gott aber thut nichts Ueberflüſſiges. Solche Lehren der Offenbarung ſind Myſterien, übervernünftig, ohne deshalb der natürlichen Vernunft oder der natürlichen Theologie zu widerſprechen. Bilden dieſe Myſterien den Inhalt, ſo muß die Form der Offenbarung zu ihrem Kriterium Wunder und erfüllte Weiſſagungen behufs ihrer Beglaubigung haben. Nachdem die rationale Beweismethode die logiſche und moraliſche Möglichkeit der Offenbarung durch Aufſtellung ihrer ſich nicht widerſprechenden Kriterien begründet, ging ſie fort zum Beweis ihrer Nothwendigkeit und Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit wird erwieſen einerſeits aus dem jetzigen verderbten Zuſtande des Menſchen; er muß befreit werden von Irrthum, Sünde, Unſeligkeit, denn ſich ſelbſt kann er daraus nicht befreien; andrerſeits aus Gottes Weisheit, Güte, Majeſtät, die hiernach ſchon dem lumen naturae feſtſtehen. Der Beweis für die Wirklichkeit der Offenbarung aber nimmt den Gang, daß von der Offenbarung in der H. Schrift nachgewieſen wird, ſie entſpreche in Wirklichkeit jenen Kriterien der Offenbarung, den inhaltlichen und den formalen; ſie enthalte Geheimniſſe, ſie erzähle Wunder und erfüllte Weiſſagungen. Die beiden letzteren Punkte forderten aber erſt noch den Beweis der Glaubwürdigkeit der H. Schrift, und an dieſem Punkt mündet der rationale Beweis in den hiſtoriſchen für die fides humana der H. Schrift aus, der aber auch ſeinen von dem rationalen unabhängigen Gang nahm.

Prüfen wir die Stringenz des rationalen Beweiſes, ſo beruht der Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung auf einem Zirkel. Denn einerſeits wird dabei ein Wiſſen von Gottes Weisheit, Güte, Rathſchluß und Weltzweck zur Begründung der Dogmatik als allgemeine Vernunfterkenntniß ſchon vorausgeſetzt als eine Wahrheit, die jedem Menſchen ohne Weiteres klar und gewiß ſei, andrerſeits lehrte doch die Dogmatik richtig, daß dieſe wahre Gotteserkenntniß erſt durch Gott und ſeine Offenbarung vermittelt ſei und feſtſtehe. Für die Begründung der Offenbarung wird alſo das vorausgeſetzt, was erſt durch die Offenbarung

gegeben oder festgestellt wird, und das ist ein Zirkel. Sodann war gleichsam in einem Athemzug der Widerspruch ausgesagt, daß die Vernunft Schülerin und daß sie Richterin der Offenbarung sei. Denn die natürliche Vernunft soll die Kriterien aufstellen dürfen, nicht bloß negative, denen sie nicht widersprechen dürfe, sondern auch die positiven, denen sie entsprechen muß. Ist aber die empirische Vernunft, wie dabei zugegeben ist, mit Irrthum behaftet, so darf ihr die Offenbarung gar wohl widersprechen, ja muß es. Wäre sie aber frei von Irrthum, hätte sie schon in jenen wichtigen Punkten reine Gotteserkenntniß, so bedürfte sie nicht zur Heilung der „Lehren" der Offenbarung. Nun sollen aber vollends die eigentlichen Offenbarungslehren bloße Mysterien sein, um die Demuth zu üben, und die Meinung ist nicht etwa die des Apostels Paulus, daß sie Mysterien seien für die Nichtchristen, den Christen aber auch Offenbarung und Enthüllung (1. Kor. 2, 6. 7. 10. Eph. 1, 9. 3, 4. 9. Kol. 1, 10), sondern, wie die Dogmatik des vorigen Jahrhunderts zeigt, soweit sie auf Rechtgläubigkeit Anspruch macht, auch für die Gläubigen. Sie sollen also Mysterien bleiben und es wird darunter nicht bloß des Christenthums unerschöpfliche Tiefe verstanden, sondern auch seine Unzugänglichkeit für den erkennenden Geist, wobei dann freilich nicht deutlich wird, wie ihr besonderer Inhalt heilsam bestimmend eingreifen könne in das bewußte Leben des Menschen. Da würde die christliche Offenbarung aufhören Offenbarung zu sein, denn zum Verhüllen kann sie nicht gegeben sein, sondern zur Enthüllung, auch nicht bloß zu formalen Uebungen in der Demuth, da sie Licht und Leben bringen will. Wir müssen also sagen: Der Vernunft war hier zu gleicher Zeit zu viel und zu wenig eingeräumt. Zu viel, weil sie aus sich selbst und ohne eine That des offenbarenden lebendigen Gottes, an und in dem Geist, Gott zu erkennen die Kraft haben sollte. Zu wenig, weil in Verkennung der Bildsamkeit der Vernunft gesagt wird, daß den Inhalt der Offenbarung nur unerkennbare Geheimnisse bilden. Durch Letzteres ist auch die Offenbarung und ihre Tendenz verkürzt. An das vernünftige Wesen des Menschen wendet sie sich, sie will ihn aus einem in göttlichen Dingen Blinden oder doch nur trübe und unsicher Erkennenden zum Sehenden, der Gewißheit von der Wahrheit Frohen machen.

Der historische Beweis sucht die Glaubwürdigkeit (fides

humana) der heiligen Schriftſteller zunächſt des N. T. auf hiſtoriſchem Wege zu begründen, die fides humana zum Stützpunkt zu machen, um von ihr aus ſich zur fides divina, zur göttlichen Glaubwürdigkeit der H. Schrift, zu ihrem göttlichen Urſprung und Anſehen aufzuſchwingen, durch die fides humana die fides divina zu beweiſen. Um die erſtere feſtzuſtellen, war aber auf die Perſönlichkeit der heiligen Schriftſteller zurückzugehen. Da war alſo präliminariſch zuerſt zu fragen: Von wem ſind dieſe Schriften verfaßt? und das iſt die Frage von der Authentie oder Echtheit. Hatte dieſe Unterſuchung erſt ſoviel gewonnen, daß wenigſtens alle neuteſtamentlichen Hauptſchriften, die ſ. g. Homologumena von Apoſteln oder Apoſtelſchülern ſtammen, ſo konnte der weitere Schluß gewagt werden: Nun ſind aber dieſe Männer erweislich glaubwürdig: Sie konnten, wollten und mußten die Wahrheit ſagen. Alſo iſt glaubwürdig, was ſie berichten. Allein, wenn auch die fides humana auf dieſem Wege unangreifbar hätte ſicher geſtellt werden können, ſo konnte daraus doch noch nicht unmittelbar auf ihre fides divina geſchloſſen werden. Denn wenn auch feſtſteht, daß ſie alles treu berichten und namentlich auch dieſes: daß ihnen Jeſus die Inſpiration verheißen, ſo folgt erſt dann, daß ſie wirklich dieſe Inſpiration genoſſen haben, wenn bewieſen iſt, daß Jeſu Worte Wahrheit ſind. Von einer inneren Erfahrung und Erkenntniß, daß Jeſu Lehre von Gott ſei (Joh. 7, 17), wurde nun aber, wie geſagt, abgeſehen; die Storr'ſche Schule, die für dieſe Beweismethode claſſiſch geworden iſt, führt die Selbſtbeglaubigung der chriſtlichen Wahrheit in dem Geiſte durch das Testimonium Spir. S. kaum noch gewohnheitsmäßig nach und erdrückt dieſe innere Seite der Sache durch ihren bloß hiſtoriſchen Beweisgang.. Es mußte alſo eine hiſtoriſche Unterſuchung über die Glaubwürdigkeit Jeſu als Bindeglied zwiſchen die fides humana und divina der heiligen Schriftſteller eingeſchoben werden. Das Ganze hing nun, was an ſich gut war, an der Autorität Chriſti. Dieſer Beweis wurde abermals hiſtoriſch und ſo geführt, daß die zuvor erwieſene fides humana als Grundlage genommen wurde. Der Syllogismus, durch welchen ſich der Beweis von der fides humana der H. Schrift zu ihrer fides divina fortbewegte, war nun folgender: 1) was die heiligen Schriftſteller in ihren authentiſchen Schriften hiſtoriſch berichten, das muß als glaubwürdig betrachtet werden.

Nun berichten ſie aber auch Jeſu heilige Denk- und Handlungsweiſe, Wunderthaten, Erfüllung von Weiſſagungen, alſo ſind auch dieſe glaubwürdig. Was ein durch ſolches Leben wie durch Wunder und Weiſſagungen Beglaubigter als wahr ausſagt, das muß als Wahrheit angenommen werden. Nun behauptet Jeſus die Göttlichkeit ſeiner Lehre und verheißt den Apoſteln für den Zweck ihrer treuen Ueberlieferung die Inſpiration. Alſo kommt den neuteſtamentlichen Schriftſtellern nicht bloß fides humana ſondern auch divina zu. Und was immer Inhalt ihrer Schriften ſein mag, er iſt hiemit zum voraus als wahr bewieſen und als ſolcher anzunehmen. Geſetzt nun, dieſer Beweis für den göttlichen Urſprung der H. Schrift wäre bündig in allen ſeinen Theilen, ſo können wir uns doch nicht verbergen, der Inhalt der H. Schrift, das Chriſtenthum, bliebe dabei noch hinter dem Vorhang. Es iſt aber wiſſenſchaftlich unangemeſſen, die Wahrheit von etwas, wie hier das Chriſtenthum, bewieſen zu meinen, ohne daß man auch ſchon weiß oder geſagt hat, was dieſes als wahr Bewieſene ſei; ein Beweis für die Form iſt noch kein Beweis für den Inhalt, wenn nicht die Form der Inhalt ſelber iſt. Doch gehen wir näher ein. Dieſer hiſtoriſche Beweis will die göttliche Glaubwürdigkeit oder Inſpiration der H. Schrift mittelſt ihrer menſchlichen Glaubwürdigkeit begründen. Die Einſchiebung der Autorität Chriſti als Bindegliedes zwiſchen dem Ausgangspunkt, der fides humana und dem Zielpunkt, der fides divina, verräth ſelbſt noch ein Bewußtſein davon, daß eigentlich Chriſtus allein in letzter Beziehung die Göttlichkeit des Chriſtenthums beglaubigen könne. Allein, da die Autorität Chriſti ſelbſt wieder rein hiſtoriſch auf menſchliches Zeugniß gegründet wird, ſo bleibt es doch dabei, daß die fides divina, die den heiligen Schriftſtellern und um ihretwillen dem Chriſtenthum zukommen ſoll, auf menſchliches Zeugniß gebaut werden will, Ewiges, Göttliches auf fides humana gegen Joh. 5, 34. 4, 42. Nun haben aber ferner alle hiſtoriſchen Beweiſe es an ſich, daß ſie für ſich im günſtigſten Fall die größeſte Wahrſcheinlichkeit geben, aber nicht weiter. Die Unſündlichkeit Jeſu z. B. iſt für obigen Beweisgang unerläßliche Vorausſetzung. Gleichwohl iſt auf nur hiſtoriſchem Weg ein abſolut ſtringenter Beweis für ſie, zu deſſen Anerkennung ein jeder Vernünftige, wie zu der eines mathe-

matischen Satzes, könnte gezwungen werden, schon wegen der verschiedenen geistigen Empfänglichkeit der Menschen nicht möglich. Ein besonnenes historisches Verfahren wird uns sagen können, daß historischerseits alles für die Unsündlichkeit Jesu spreche, aber nicht behaupten, in zwingender Weise sie bewiesen zu haben. Wenn nun historische Beweise ihrer Natur nach es nur bis zu hoher Wahrscheinlichkeit bringen können, so wäre ein Glaube, der auf solche allein sich stützen sollte, nur ein Annehmen auf Wahrscheinlichkeit, vom religiösen Meinen (δόξα) nicht wesentlich verschieden. Aber mit bloßen Wahrscheinlichkeitsrechnungen, deren Concept auch gegen neue, mögliche Einwürfe sich nie abschließen kann, ist der Religion nicht gedient, am wenigsten der christlichen, die ein festes Herz verheißt (Hebr. 13, 9). Auf Wahrscheinlichkeiten kann das Gewissen nicht getrost der Seele Seeligkeit stellen; der historische Beweis läßt immer einen unüberwundenen Rest entgegengesetzter Möglichkeit also formidinem oppositi, das Gegentheil von voller Glaubensgewißheit übrig. Gewiß ist es von Wichtigkeit für die Entstehung des Glaubens, daß sie nicht gehindert werde durch die Meinung von der Unglaubwürdigkeit des historischen Inhalts der H. Schrift. Um in sittlicher Weise entstehen zu können, muß der Glaube sich auch von historischer Seite her empfehlen. Das gilt besonders von der Glaubwürdigkeit des Bildes Christi, damit Vertrauen zu ihm gefaßt werden könne. Aber die Meinung, daß der Glaube, der durch rein historische Beweise begründet werden kann, schon der wahre und feste Glaube sei, ist eine Täuschung. Da nähme man mit bloßer, sei es noch so großer Probabilität vorlieb, da alterirte man auch unbewußt den Gegenstand. Man behandelte ihn als einen rein historischen, vergangenen, daher todten, ohne inneren Zusammenhang mit der Gegenwart; höchstens nähme man als Bleibendes dazu Jesu Lehre von ewigen, geschichtslosen, daher unlebendigen Wahrheiten dogmatischer oder ethischer Art, denen wir uns zu unterwerfen haben, weil er, als Gesandter Gottes beglaubigt, sie ausgesprochen habe. Aber das Christenthum will vielmehr Einheit des Historischen und Idealen sein (§ 3), und zwar so, daß diese historische Gestalt von Ewigem, Göttlichem nicht bloß redet, es aber außer sich läßt, sondern daß sie als Wirklichkeit, als Verwirklichung des Idealen ergriffen werden müsse, um richtig aufgefaßt

zu ſein. Das eben tritt aber in dieſer Apologetik ganz aus den Augen. Im Gegentheil kommt Chriſtus bei ihrer Methode nur als Mittel in Betracht, die Inſpiration der H. Schrift zu begründen, als hätte damit auch ſchon das Chriſtenthum ſelbſt Daſein und Begründung. Die Alterirung des chriſtlichen Objectes aber erhellt womöglich noch mehr aus Folgendem. Das Chriſtenthum wendet ſich vor allem an die religiös-ſittliche Seite des Menſchen und will daher von dieſer angeeignet ſein. Zuerſt will es daher die entſprechende Selbſterkenntniß, das Bedürfniß der Verſöhnung mit Gott und der Heiligung erwecken, geſteht aber den ſittlich und religiös Stumpfen gar nicht zu, daß ſie Chriſtus, wie er hiſtoriſch war, rein und richtig auffaſſen, oder gar wahrhaft an ihn glauben können. Gleichwohl ſieht hievon dieſe Beweismethode gänzlich ab. Sie wendet ſich nur an den Verſtand, als wäre dieſer die Macht über den ganzen Menſchen, oder als wäre ſeine Zuſtimmung ſchon chriſtliche Frömmigkeit. Sie wendet ſich gleichmäßig an alle Menſchen, an das Denken des allgemeinen, geſunden Menſchenverſtandes, läßt dieſen nach den ihm bräuchlichen Geſetzen urtheilen und meint, dem Chriſtenthum genützt zu haben, wenn dieſe Rechnung ihr Facit gefunden, wenn dieſes Inſtructions-Verfahren und Zeugen-Verhör zur Wirkung habe, daß Kopf oder Verſtand anerkennt: Chriſtus ſei als „göttlicher Geſandter" anzuſehen. Allein in der That kann dieſes Denken nur dann dem chriſtlichen Glauben genügen, wenn zuvor der Gegenſtand dieſem Denken homogen gemacht, zu einer bloßen Hiſtorie oder Verſtandesſache degradirt iſt, die gleichſam proceſſualiſch verhandelt wird. Aber das iſt nicht mehr das Chriſtenthum, das ein weſentlich Neues, Einheit des Hiſtoriſchen und Idealen zu ſein beanſprucht. Das Chriſtenthum ſcheut ſich nicht, ſondern erwartet, daß ihm widerſprochen werde von jenem bloß räſonnirenden Verſtande, der blind über die höchſten Aufgaben und Ziele des gottebenbildlichen Menſchen, vom Heilsbedürfniß nichts weiß noch wiſſen will und in ſeiner Selbſtzufriedenheit es verſchmäht, ſich umbilden und bereichern zu laſſen durch das Chriſtenthum, das in der Menſchheit kräftig und fruchtbar genug auch für die Entwickelung der Vernunft gewirkt hat, um von der außerchriſtlichen Vernunft Hingebung zu erwarten, — zu verlangen, daß ſie erſt höre und lerne, bevor ſie urtheilt und richtet.

Keine noch so wohlmeinende Kunst kann, wie es selber verkündet, und wie mit seinem neuen Wesen gegeben ist,[1] das eigentlich Neue und Charakteristische im Christenthum Demjenigen zugänglich machen, der sich nicht dazu als zu einer religiös-sittlichen Erscheinung verhalten will. Wer dieser Seite, d. h. dem Wesen des Christenthums gegenüber sich nur fremd verhält, dem bleibt von ihm nur die Schale übrig.

Indem also der biblische Supranaturalismus das Gebiet des Christenthums und das, worüber der allgemeine Menschenverstand Macht hat, vermischte und diesen ohne weiteres für befähigt nahm zum Verständniß und zum Urtheil über die christliche Wahrheit, so hat er eben damit auf den specifischen Charakter des Christenthums verzichtet und es widerfuhr ihm das Schlimmste: durch die Begründung den Gegenstand zu entgründen, durch den Beweis vom wahren Wesen der Sache abzulenken, zugleich aber durch das Vorgeben, die Stärke der Sache geltend gemacht zu haben, den Zweifel auf das Christenthum zu lenken, für welches die Beweise an Stringenz so vieles vermissen ließen. Jener Supernaturalismus und der Rationalismus sind freilich verschieden, das Ausgeführte zeigt auch ihre nahe Verwandtschaft.

5. Diese Beweise hatten die weitere Wirkung, daß das Selbstgefühl der Vernunft, die zur Bundesgenossin der Theologie genommen war, immer mehr erstarkte und sich das Urtheil über die Offenbarung, ihre Nothwendigkeit und ihren Werth zuschrieb. Und sie blieb nicht lange dabei, sich selber das Uebervernünftige, Geheimniß bleiben Sollende anzubeweisen. Sie fand Mängel, Lücken in diesen Beweisen, dem rationalen und dem historischen. Sie beanstandete die Kriterien und die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarungen. Das Selbstgefühl der Vernunft wollte nichts von dem Bedürfniß einer solchen wissen. Die Vernunft meinte sich auf sich selbst stützen zu können, und das Christenthum wurde, statt als Förderung, als traditionelle Last empfunden. An das Selbstvertrauen des Denkens schloß sich mit innerer Nothwendigkeit das parallele Selbstgefühl des Willens an, an den intellectualen Pelagianismus auch der praktische. Und so erlosch auch die Neigung, die Nothwendigkeit der Offenbarung auf den verderbten Zustand des Menschen zu stützen. Daher gab man seit der Kant'schen

[1] 1. Kor. 2, 13—15.

Philoſophie vielfach den Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung auf. Die Vertheidiger der Offenbarung zogen ſich immer weiter zurück, da ſie ein Bedürfniß der Offenbarung nicht mehr mit voller Zuverſicht zu behaupten wagten. Der Supernaturalismus nahm in der Lehre von der Sünde und Schuld, vom freien Willen und von der Rechtfertigung wie Wiedergeburt immer mehr rationaliſtiſche Elemente in ſich auf. Das ſubjective Denken wurde zur alleinigen Erkenntnißquelle der dogmatiſchen Wahrheit, zur alleinigen Richterin über die Offenbarung erhoben, mochten auch die Einen noch zugeben, daß Offenbarung oder der Glaube an Offenbarung durch Gründung einer Autorität nützlich, ein Förderungsmittel der Sittlichkeit der Einzelnen, nach Umſtänden ſelbſt nöthig ſein könne,[1] während Andere, wie Kant und nach ihm C. Ludw. Nitzſch die Nothwendigkeit des Glaubens an Offenbarung zur Begründung der ſittlichen Gemeinſchaft oder der Kirche betonten,[2] (gleichviel nach Kant ob der Glaube auf Wahrheit oder bloßer Vorſtellung ruhe) oder mochten die Andern zugeſtehen, daß die Offenbarung den Weg der Vernunftentwickelung abkürze, indem die Reſultate, auf welche die Vernunft ſpäter aus ſich ſelbſt gekommen wäre, ihr zum voraus ſeien mitgetheilt worden, wie etwa ein Lehrer der Rechenkunſt dem Schüler das Facit zuvorſagen kann, damit er leichter die Fehler erkenne und meide[3] (Leſſing). Der Rationalismus in ſeiner „ſich ſelbſt täuſchenden" Form ging bei Dr. Paulus zu dem Beweisverſuch über, daß die H. Schrift ſelbſt, richtig interpretirt, ſeine Anſichten beſtätige d. h. daß die Offenbarung in der H. Schrift ſelber die Entbehrlichkeit der Offenbarung lehre. So endeten die Verſuche, die H. Schrift, das formale Princip für ſich allein zur wiſſenſchaftlichen Begründung des Chriſtenthums, zur Grundlage der Glaubenslehre in der Art zu machen, daß die Wahrheit des Chriſtenthums durch die Biblicität d. h. die Inſpiration der H. Schrift *bewieſen*, nicht aber bloß das Chriſtenthum in ſeiner urkundlichen Reinheit nach ihr bemeſſen werden ſollte. Es zeigte

[1] So Fichte, Kritik aller Offenbarung 1791.

[2] So Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; und nach Kant'ſchen Grundgedanken C. Ludw. Nitzſch, De revelatione religionis externa eaque publica. 1808.

[3] Leſſing, Erziehung des Menſchengeſchlechts.

sich, daß darauf zu verzichten sei, durch ihre Autorität schon die Wahrheit des Christenthums für begründet zu erachten, ja daß sie selbst auf bloß historischem Weg nicht vollkommen sicher gestellt, sondern in ihrem Inhalt alterirt werden könne, die H. Schrift mithin nicht das Erste sein kann, dessen göttlicher Ursprung zu beweisen ist, damit christlicher Glaube entstehe. Hat doch auch Paulus in seiner Heidenmission nicht damit angefangen, den Glauben an seine eigene göttliche Autorität oder an die Inspiration des A. T. als ersten Glaubensartikel zu verlangen, sondern er hat Buße gepredigt und den Bußfertigen die Versöhnung in Christus verkündigt.

§ 8. Der Zweifel an dem Standpunkt des historischen Glaubens.

Der kirchliche Autoritätsglaube (§ 6) und der bloße Schriftglaube (§ 7), darin eins, daß sie nur historischer Glaube sind, entsprechen beide dem christlichen Object (§ 3) nicht und entbehren noch der wahren Einigung mit demselben. Das wird offenbar durch den Zweifel an dem historischen Glauben, welcher im allgemeinen eine Unruhe und Bewegung in dem Subjecte setzt, die nicht durch bloße Rückkehr zu irgend einer Form des nur historischen Glaubens sittlich zu beseitigen ist, sondern die eine Vorwärtsbewegung zur Aufgabe stellt.

1. Der bloß historische, d. h. auf dem Zeugniß und der Glaubwürdigkeit von Menschen (fides humana §§ 7, 7b) ruhende Glaube, wenn er versäumt, zur religiösen Gewißheit fortzustreben, kann selbst nicht bleiben was er war, wofern das geistige Leben und Denken in Bewegung bleibt. Denn er ist im Widerspruch mit seinem Gegenstande und der Gegenstand mit ihm, und das wird durch den weiteren Verlauf offenbar. Eine noch vorhandne Entzweiung zwischen beiden findet wenigstens innerlich statt und die Offenbarung hievon ist der Zweifel. Die unmittelbare Berührung mit dem christlichen Inhalt, und die Intussusception desselben als der gewissen Wahrheit, die von demselben gefordert ist, findet bei jeder Art von äußerem Autoritätsglauben noch nicht statt, so wenig, daß die nur äußere Autorität, wenn es bei ihr sein Bewenden behält, neben ihrer eigenen Schwäche auch noch von dem Inhalt, von der

Kraft seiner Selbstbeglaubigung *getrennt* hält. Das Christenthum will, obwohl historisch, doch nicht eine bloß äußerlich geschichtliche, vergangene Erscheinung, sondern eine lebendige, geistige Macht sein, mit der Kraft und dem Willen, sich dem Geiste auch als ideale, göttliche Größe, als *gegenwärtige* göttliche Kraft und Weisheit kund zu thun. Aber dieses native Wesen des Christenthums hat auf der Stufe des bloß historischen Glaubens sich noch nicht geltend gemacht. Und da es sich dem Geiste nach dieser Seite noch nicht erschlossen hat, so steht es dem Subject noch fremd gegenüber. Zu diesem Widerspruch des Christenthums gegen das Subject kommt nun aber noch ein dem Entsprechendes auf der subjectiven Seite. Es fehlt dem Subject einmal die *religiöse* Gewißheit. Denn der religiöse Trieb verlangt nach Berührung mit dem lebendigen Gott, nicht bloß mit Lehren oder vergangener Geschichte. Es fehlt aber auch die *wissenschaftliche* Gewißheit. Denn Wahrscheinlichkeit ist nicht Wissen, sondern nur Meinen. Die Stufe des bloß historischen Glaubens hängt von andern Menschen, von Autoritäten ab, deren Werth und Geltung wechseln kann. Zieht nun der Geist, der auf dem historischen Wege Gewißheit suchte, das Facit seiner Rechnung, so muß er sich bewußt werden, daß zwischen ihm und dem Gegenstand noch nicht die Einheit vorhanden ist, die zur Gewißheit gehören würde. Er wird sich der Fremdheit zwischen sich und ihm bewußt. Erfüllt diese Entzweiung das Bewußtsein, so ist der historische Glaube, der unbefangen in Pietät oder Vertrauen den Gegenstand aufnahm, aufgehoben und in *Zweifel* verwandelt.

2. Nicht jeder Zweifel ist bös an ihm selbst; namentlich nicht der, welcher gegen den Standpunkt des bloß historischen Glaubens sich deshalb richtet, weil er noch nicht befriedigend ist. Es giebt freilich auch einen verwerflichen Zweifel, nämlich wo man sich der höheren Wahrheiten und Lebensziele als nichtiger zu entschlagen sucht, um sich desto ungestörter in geistiger Schlaffheit oder verkehrter Richtung zu behaupten. Mit solchem unsittlichen Zweifel hat die Wissenschaft nicht zu thun, sondern nur an seine Verwerflichkeit und die gemeine Gesinnung zu erinnern, die ihn gebiert. Aber der Zweifel, vom welchem zunächst hier die Rede ist, muß kein solcher sein. Er ist zwar ein unvollkommener Standpunkt, ja eine unhaltbare Zwischenstellung. Denn das Subject ist

einerſeits durch Gründe der Wahrſcheinlichkeit und Autorität an den Gegenſtand des hiſtoriſchen Glaubens noch gebunden, aber andrerſeits doch ihm innerlich fremd und aus ſeiner Ruhe herausgeriſſen. So ſchwankt es und weiß nicht ſofort was es thun ſoll: es zweifelt noch ebenſoſehr an dem Recht der Verwerfung des Objects, wie an der Pflicht, ſich ihm zu unterwerfen. Dieſer Zweifel iſt auch nicht die *Urſache* der Entfremdung zwiſchen dem Subject und dem Chriſtenthum, ſondern er iſt zunächſt nur Bewußtſein und Ausdruck der vorhandenen inneren Fremdheit beider, der unbefriedigenden Stellung des Subjects und des Gegenſtandes zu einander, er iſt inſofern ein Fortſchritt in der Selbſterkenntniß, aber freilich *nothwendig* iſt er nur als eine Uebergangsſtufe. Denn da er zugleich, wie geſagt, eine Unſicherheit, Unentſchiedenheit, weil Entzweiung in dem Subjecte ſelbſt offenbart, ja darſtellt: ſo muß der Geiſt die Einheit mit ſich ſelbſt herzuſtellen ſuchen in der einen oder anderen Weiſe.

3. Dieſe Herſtellung der Einheit mit ſich, die Wiedergewinnung der Ruhe könnte nun zunächſt dadurch verſucht werden wollen, daß dem den Zwieſpalt ausſagenden Zweifel *Stillſchweigen* auferlegt würde, was dem frivolen Zweifel gegenüber auch ganz in der Ordnung wäre. Mit ſolchem aber haben wir hier nicht zu thun. Für unſern Zweifel hier würde dadurch die Sachlage ſelber nicht geändert; der *innere* Zwieſpalt zwiſchen dem Subject und dem Gegenſtand bliebe nach wie vor, wenn auch das Bewußtſein des Zwieſpalts unterdrückt wäre. Wollte nun ferner durch Unterdrückung aller erwachten Bedenken einfach der hiſtoriſche oder Autoritätsglaube hergeſtellt werden, nachdem doch erkannt war, daß er eine Feſtigkeit nicht geben kann, ſo müßte fortgeſchritten werden zur Ertödtung alles Fragens und Forſchens nach einem wirklich Feſten und Gewiſſen und des Strebens nach innerer Gewißheit. Es kann wirklich der Verſuch gemacht werden, den ſubjectiven Factor der Bewegung zu ſiſtiren und die zweifelnde Stellung, die in Unbehaglichkeit verſetzt, durch bloße erneute Unterwerfung unter eine äußere Autorität zu überwinden. Aber ohne neue, ſachliche Motive wäre das eine Flucht, nicht eine Beſiegung des Zweifels. In der katholiſchen Kirche mag dieſer Gang nothwendig ſein, ſofern ſie ihren Standpunkt (§ 6) nicht verlaſſen will. Aber wenn auch bei uns unter den Erſchütterungen, welche die neuere

Zeit dem ererbten Glauben gebracht hat, Manche dieſen Weg gehen oder empfehlen, nämlich den einfachen Willensentſchluß zu faſſen, ſich dem zu unterwerfen, was die Kirche ſagt, ſei es unmittelbar, ſei es mittelbar durch die von ihr empfohlene H. Schrift: ſo mag es zwar bequem ſcheinen, die Kirche für die Erkenntniß der Wahrheit oder der H. Schrift einſtehen zu laſſen und ihr die Verantwortung dafür zu überlaſſen; aber damit träte ein evangeliſcher Chriſt grade in Widerſpruch mit ſeiner Kirche ſelbſt und den Urtheilen, die ſie über die bloße fides historica fällt (§ 7, 1). Es mag ſich ferner ein ſolcher Widerſpruch in das Gewand der Demuth kleiden und ſprechen: Dem Einzelnen gebührt es, ſich der Mehrzahl unterzuordnen und ſich nicht über ſie erheben zu wollen. Allein ſolche Rede, hätte ein Luther ihr gefolgt, hätte uns nie die Reformation gebracht. Er hat nicht über die Kirche ſich erheben, aber auch nicht die Wahrheit der Kirche unterordnen, nicht Menſchen mehr als Gott gehorchen wollen. Es kann auch auf dieſem Wege nicht einfach der Standpunkt des hiſtoriſchen Glaubens, der an ſeinem Orte berechtigt iſt, wieder hergeſtellt werden, das iſt eine innere Unmöglichkeit. Denn wenn es nicht die Macht der erkannten Wahrheit iſt, die zum Gemeinglauben der Kirche zurückführt, ſo iſt die erneute Zuſammenſchließung mit dem Object des kirchlichen Glaubens doch immer nur etwas Aeußerliches, ein Act der ſubjectiven Willkür, und dieſem Act, nicht aber ihrer überzeugenden Macht verdankt dann die Kirche oder die H. Schrift ihre wiedergewonnene Autorität über uns. In ſolchem Act der Willkür liegt aber grade eine Selbſtüberhebung über das Recht der Wahrheit: denn wir haben nicht das Recht, zur Wahrheit zu ſtempeln, was wir wollen. Tritt alſo ſolche willkürliche Unterwerfung unter eine nur äußere Autorität, ſolche Erwählung derſelben zur Königin der Wahrheit auch auf unter dem Namen der „Objectivität“: wir würden damit vielmehr nur einem ſich über ſich ſelbſt täuſchenden verkleideten Subjectivismus anheim fallen, und die Verantwortung für unſrer Seele Heil doch nicht von uns abſchütteln können. Und da das neue Anziehen der Bande der äußeren Autorität jene doch vorhandene innere Fremdheit zu dem Gegenſtande des hiſtoriſchen Glaubens für ſich nicht heben könnte, ſo wäre die Beruhigung, die von der neuen Unterwerfung gehofft wird, mit einem Ignoriren und Sichableugnen jener Fremdheit zu erkaufen. Das aber hieße den eigenen

Trieb des Suchens und Fragens nach Wahrheit erſticken, die Unruhe, die als Impuls zum Vorwärtsgehen gegeben war, in unerlaubter Weiſe einſchläfern und den Wahrheitsſinn ſchädigen. Das hieße eben daher auch an der Erreichbarkeit und Zugänglichkeit der Wahrheit verzagen, was wohl gemerkt, nicht bloß ein Verzagen an der eigenen Kraft zur Production der Wahrheit (denn von dieſer nicht hoch denken kann nie ſchaden, und jedes vorlaute Abſprechen über den Gegenſtand iſt Beweis, daß es auf der ſubjectiven Seite nicht richtig beſtellt iſt), ſondern auch an der Kraft und der Tendenz dieſer ſelbſt wäre, ſich dem Suchenden erkennbar zu machen und ihn mit neuem Lebensmuth zu erfüllen. Dies wäre alſo nicht mehr der unſchuldige, unbefangene, hiſtoriſche Glaube des Anfangs, den das kindliche Gemüth durch Erziehung in Pietät in ſich aufnimmt, ſondern das wäre eine verkümmernde, abnorme Rückbildung, ein künſtliches, reflectirtes und eigenſinniges Sichzurückbannen in den Stand bleibender Unmündigkeit, für den ſich eben damit der Gegenſtand des hiſtoriſchen Glaubens in ein bloßes Geſetz verwandelt hat. Gegen Gott und ſeine Wahrheit ziemt kindliche Hingebung auch den Mündigen; ſie knechtet nicht, ſondern befreit, indem ſie Erkenntniß der Wahrheit zu gewähren verheißt (Joh. 8, 32). Aber ſtets im Stande der Unmündigkeit beharren wollen iſt ebendaher gegen das Evangelium ſelbſt. Das führt dazu, an Chriſti Stelle, der da recht frei zu machen verheißt, eine andere Autorität vergötternd zu ſetzen, das Evangelium verfälſchen und den zum Unglauben verſuchenden Zweifel durch Aberglauben überwinden zu wollen, der ſelbſt wieder nur verkappter Unglaube an die Macht der Wahrheit iſt. Die geiſtliche Trägheit und Unluſt will nicht vorwärts gehen zum evangeliſchen Glauben, der Kampf und Arbeit koſtet, ſondern ſich lieber rückwärtswenden. Aber was ſo kann erreicht werden, iſt falſcher Friede, der auf Koſten der Perſönlichkeit geſchloſſen wird, und Verkümmerung an Stelle des geſunden Wachsthums ſetzt: ein Friede, der auch jeden Augenblick geſtört werden kann, weil er die Wahrheit als Wahrheit nicht bewußt und gegenwärtig in ſich trägt, ſondern ſie immer nur fremd außer ſich ſtehen hat. Sichere Ruhe wäre da erſt in dem Erſterben des nach Wahrheit ſuchenden Triebes bis in ſeinen innerſten Keim. Der Unterſchied zwiſchen dem, der da ſagt: Eigene Gewißheit über die heiligſten, uns nothwendigſten Dinge ſei für uns nicht erreich-

bar; daher auch ſie zu ſuchen nicht Pflicht, ſondern es ſei der in dem eigenen Kreiſe herrſchenden Meinung als der Wahrſcheinlichkeit zu folgen, und zwiſchen dem, welcher der Wahrheit ungläubig entfremdet fragt, „was iſt Wahrheit“? iſt nicht ſo groß als es ſcheint, denn auch dort iſt Unglaube an die lebendige Kraft und den Willen der Wahrheit ſich erkennbar zu machen. Ein ſolcher künſtlich wieder hergeſtellter Autoritätsglaube hat zu ſeinem Fundament nichts anderes als Skepſis und zwar eine radicale Skepſis, die nicht bloß auf Einzelnes, ſondern auf das Wiſſenswertheſte und Nothwendigſte, kurz auf die Dinge des Heils ſich bezieht.[1]

4. Hienach haben wir dabei zu beharren: Der Zweifel, der unbefriedigt iſt von dem Standpunkt des bloß hiſtoriſchen Glaubens, iſt berechtigt und ſoll dazu dienen, die Form des bloß hiſtoriſchen Glaubens ihrer Unvollkommenheit zu überführen. Er iſt eine Unruhe im Subject, die ihren guten innern Grund hat, dem geiſtigen Stillſtand wehrt und auf ein nothwendiges Vorwärts weiſt.

Zweiter Abſchnitt.

Die zweite Stellung des Subjectes zum Chriſtenthum, oder die dem Hiſtoriſchen noch entfremdete Richtung.

(Vgl. § 5.)

Erſter Artikel.

§ 9.

Da das Chriſtenthum nicht einen bloß hiſtoriſchen und nur auf hiſtoriſcher Autorität ruhenden Glauben verlangt, ſondern weſentlich idealen, ewigen Gehalt beanſprucht, ſo wendet ſich das am hiſtoriſchen

[1] Vgl. Martenſen, Kathol. u. Proteſt. 1874. Die „Sicherheit“ des Katholicismus iſt nicht Gewißheit, ſondern ruht auf Skepſis an der Erkennbarkeit der Wahrheit überhaupt. Aber auf Skepticismus läßt ſich der Glaube nicht aufbauen. ſ. u. S. 117.

Glauben irre gewordene, nach eigener Gewißheit verlangende Subject naturgemäß dieser Seite zu, welche als geistige dem Geist mehr Befriedigung verspricht (§ 3). Aber die verschiedenen möglichen Weisen, durch Hingebung an ein geschichtsloses Ideales religiöse Gewißheit und Befriedigung zu gewinnen, entsprechen weder inhaltlich dem Christenthum, noch tragen sie wahre religiöse Gewißheit ein.

1. Daß das Christenthum nicht eine bloß historische oder empirische, sondern wesentlich auch eine ideale Größe ewigen Gehaltes sein will, das konnte sich dem Bewußtsein nie ganz entziehen. Auch der Standpunkt des bloß historischen Glaubens sieht in ihm ein Gut für die unsterbliche Seele, mochte auch die Begründung desselben noch so mangelhaft, und nicht aus seiner inneren Kraft geholt sein. Es war doch eigentlich der dem Christenthum zugeschriebene ideale Werth, um dessen willen man sich so, wie gezeigt, um Feststellung des Historischen bemühte. Je mehr nun aber die nur historischen Stützen im Bewußtsein der Zeit wankten, desto mehr richtete sich das Streben, sich mit dem Christenthum in Einheit zu wissen und sich der Gewißheit von seiner Wahrheit zu erfreuen, auf die ideale Seite, die anscheinend dem Geiste näherliegend als die historische ihm die vermißte Selbstgewißheit zu gewähren versprach. Es wäre unrecht, zu leugnen, daß wenn nun das geschichtslose Ideale betont wurde, dabei die aufrichtige Meinung sein konnte, damit dem Christenthum zu dienen, ohne Verletzung seines Kernes die Aera einer höheren und reineren Stufe des Glaubens durch die Forderung der Hingebung an dieses Ideale heraufzuführen, eine Aera, die sich als höhere zumal nach evangelischer Anschauung durch die in Vergleich mit dem historischen Glauben intensivere Richtung auf persönliche Gewißheit vom Glaubensinhalt legitimiren zu können meinte.

An dieses Ideale selbst kann auch „Glaube" verlangt werden; nicht minder kann man in ihm das unsterbliche Wesen des Christenthums, das Bleibende im Vergänglichen aufbewahrt zu haben, ja dasselbe befreit von entstellenden, historischen Verdunkelungen und Hüllen in seiner Reinheit herauszuheben meinen. Als dieses Wesen des Christenthums konnte nun aber Verschiedenes aufgestellt werden, dem vielseitigen Reichthum desselben gemäß; hier haben wir uns auf diejenigen Auffassungen zu beschränken, die solche Seiten hervorheben, welche mit dem Ich

und ſeiner Selbſtgewißheit in näherem, augenfälligerem Zuſammenhang ſtehen.

2. Es konnte nun und kann das Ideale des Chriſtenthums im Gebiet der Intelligenz, oder des Willens, oder des Gefühls und Gemüthes gefunden werden. Leſſing zuerſt formulirte den hier zu betrachtenden Standpunkt durch den Gegenſatz zwiſchen „ewigen Geiſteswahrheiten und zufälligen Geſchichtswahrheiten“. Bei den erſteren dachte er theils an ewige ſittliche, theils an metaphyſiſche Wahrheiten. Jene hat dann Kant, dieſe die ſpätere Philoſophie geltend gemacht, während Jakobi in dem Chriſtenthum die Ahnungen des gottbedürftigen Gemüthes von einem Weſen „höher als ich, beſſer als ich“, für das es im Glauben ein Vernehmen gebe, wiederfand. Kant bezog das Ideale, das ihm unerſchütterlich feſtſtand, auf den Willen und faßte es als das praktiſche Sittengeſetz, für das auch er einen Glauben der praktiſchen Vernunft in Anſpruch nahm. Hegel wie ſchon Schelling erkennt als Mittelpunkt des Chriſtenthums die Idee der Menſchwerdung Gottes an, die ſie aber als eine ewige faſſen, ſo daß ſie als ewiges Geſchehen und Geſchehenſein doch nichts Anderes ausdrückt als das ewige metaphyſiſche Verhältniß zwiſchen Gott und der Menſchheit, das als Weſenseinheit gefaßt wird, nur daß es einen Unterſchied der Stufen des Bewußtſeins von dieſer ſtets vorhandnen, ewig gleichen Weſenseinheit Gottes und des Menſchen gebe. Mit der hiſtoriſchen Seite des Chriſtenthums, der Perſon Chriſti ſelbſt aber ſucht ſich dieſer ganze Standpunkt ſo zurecht zu finden, daß er Verbindungslinien zwiſchen dem Reich der ewigen Wahrheiten und zwiſchen dem hiſtoriſchen Chriſtus zu ziehen ſucht, um beide irgendwie in unſerem Bewußtſein oder Glauben zuſammen zu bringen. Jeſus von Nazaret gilt ſo als der Verkündiger der ewigen Wahrheiten, zum Offenbarer derſelben bevollmächtigt durch ſeine Gaben oder ſeine Ausſtattung — nur daß er ſelbſt in keiner Weiſe zum Inhalt der ewigen Wahrheiten gehört. Oder beſtimmter gilt er als der Offenbarer des wahren Sittengeſetzes, des Geſetzes der Freiheit, und als das ſittliche und religiöſe Vorbild, das den heiligen Willen Gottes enthüllt habe, ſo daß ihm wegen der Wirkung ſeiner Lehre und ſeines Beiſpiels auf Erkenntniß und Willen der Erlöſername verbleiben könne. Auch wird da wohl Jeſus als der durch

die göttliche Vorſehung erwählte Stifter des moraliſchen Reiches oder der Kirche betrachtet. Oder gilt er als der erſte Menſch, in welchem das Bewußtſein der an ſich vorhandenen Weſenseinheit Gottes und des Menſchen aufgegangen ſei, eben damit das Bewußtſein der Gotteskindſchaft oder Gottesſohnſchaft, und zwar mit einer auch in der Menſchheit zündenden und in ihr daſſelbe Bewußtſein von dem, was ſie an ſich ſei, weckenden Kraft. Oder endlich wird geſagt, daß in den Vorſtellungen der Chriſtenheit von Chriſti hiſtoriſcher Erſcheinung das objectivirte Symbol der Ahnungen zu ſehen ſei, die das fromme Gemüth in ſich trage, während freilich weder in der Welt der geſchichtlichen Wirklichkeit noch des verſtändigen Denkens ein Raum für eine Erſcheinung ſei, wie Chriſtus nach dem Glauben der Kirche iſt. Damit dem Chriſtenthum auch als der Religion der Verſöhnung ſein Recht werde, wird in der hohen, reinen Erſcheinung Jeſu voll Liebe und Weisheit auch beſtimmter noch ein Symbol der den Menſchen trotz ihrer Sünde noch zugewandten Liebe Gottes geſehen, in ſeinem opferwilligen, ſegensreichen Wirken für die Menſchheit, vornehmlich durch Stiftung der religiösſittlichen chriſtlichen Gemeinſchaft ein Zeichen des uns noch gnädigen Gottes oder ſeines ewigen Verſöhntſeins mit der Menſchheit. Es iſt ſowohl der ältere Supernaturalismus als der alte und moderne Rationalismus, der ſich an den geſchilderten Gedankenreihen betheiligte. Und gewiß iſt darin ein nicht zu unterſchätzendes Moment der Wahrheit enthalten; wie denn auch die griechiſche Kirche Chriſtus überwiegend als Offenbarer der göttlichen Wahrheit, als Lehrer der Weisheit, die römiſche beſonders als Bringer einer neuen Lebensordnung, als Stifter der Kirche betrachtet, deren Genoſſen die göttliche Gnade zugeſichert ſei. Dieſe Erwägung muß uns vor der kurzſichtigen Enge bewahren, welche geneigt iſt, die vornehmlich an eine der idealen Seiten des Chriſtenthums ſich Haltenden ſofort für feindlich gegen daſſelbe anzuſehen. Ihre Stellung kann vielmehr, wo es an redlichem Streben nicht fehlt, auch Anfang und Vorbereitung für eine höhere Stufe des Glaubens, als die des bloß hiſtoriſchen Glaubens ſein.

3. Aber allerdings — auch nicht mehr als das. Denn die ewigen Wahrheiten, ſei es theoretiſcher, ſei es praktiſcher, ſittlich-religiöſer Art, ſind geſchichtslos und nur ewig ſich ſelbſt gleich. Sie ſollen dem Geiſte,

der ſie einmal erfaßt hat, durch ſich ſelbſt gewiß ſein. Sie ſollen der allgemeinen Vernunft als Mitgift angehören, wenn nicht als fertige, angeborne Ideen, doch ſo, daß die Vernunft ſich nur auf ſich ſelbſt zu beſinnen braucht, um ſie als Beſitz zu haben. Damit iſt aber zum voraus gegeben, daß dem Hiſtoriſchen eine nur vergängliche, ja dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums zufällige Bedeutung verbleiben kann. Denn zwar manche Theologen dieſer Richtung haben willig zugegeben, der Stifter unſerer Religion habe das Verdienſt, gewiſſe Ideen zuerſt in der Geſchichte erfaßt, die Entwicklung ihrer Erkenntniß beſchleunigt, ſie ausgebreitet oder durch Gründung einer ſie vertretenden Gemeinſchaft ihnen einen feſten Ort im Leben der Menſchheit geſichert zu haben. Aber es müßte doch für ſie alle dabei bleiben, daß das Hiſtoriſche für ſie alsbald entbehrlich wird, wenn die Vernunft ihrer ſelbſt iſt mächtig geworden; wie man nach erſtiegener Höhe die Leiter nicht mehr bedarf, an der man hinaufſtieg. Wenn das Hiſtoriſche keinen Beſtandtheil des Reiches der ewigen Wahrheiten ſoll bilden können, ſo *kann* die hiſtoriſche Perſon, welche die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten förderte, nur eine vergängliche Bedeutung für die im Beſitz der Wahrheit ſchon Befindlichen behalten. Ja auch für die übrig bleibende pädagogiſche Bedeutung des Religionsſtifters bliebe ſeine Perſon etwas Zufälliges. Man könnte zwar mit den ſupernaturalen Rationaliſten dem erleuchteten Verkündiger ewiger Wahrheiten durch Lehre und Leben eine über Zufälligkeit und Vergänglichkeit erhabene Bedeutung dadurch zu ſichern ſuchen, daß man ihn als eine providentielle Sendung, als Gottgeſandten anſähe, etwa auch zur Beglaubigung ſeiner Lehre mit wunderbaren Kräften ausgeſtattet dächte. Aber ſollten die ewigen Wahrheiten, die er der Erkenntniß der Menſchheit nahe bringen und ſichern ſoll, ihre Beglaubigung oder auch nur ihre Beſtätigung ſeiner hiſtoriſchen Perſon oder ſeiner perſönlichen Ausſtattung verdanken, ſo ergäbe ſich ein Rückfall auf die Stufe des hiſtoriſchen Glaubens und ſeiner, wie gezeigt, zweifelhaften Gewißheit. So iſt unausweichlich, wo der Kern der chriſtlichen Religion nur in idealen, ewigen Wahrheiten geſehen wird, da behält das Hiſtoriſche eine nur zufällige, vergängliche Bedeutung, eine Annahme, die am ſtärkſten ſich dadurch ausſpricht, daß der das Hiſtoriſche des Chriſtenthums feſthaltende Glaube als die vom

Wiſſen zu überſchreitende Stufe — etwa der „Vorſtellung“ — angeſehen wird. Vereinbar iſt übrigens damit ſehr wohl die Anerkennung der unleugbaren Thatſache, daß das hiſtoriſche Chriſtenthum zur reinen Entwicklung der Vernunft in der Menſchheit, auch der Erkenntniß der ewigen Wahrheiten, weſentlich beigetragen hat.

4. Nun iſt aber das Ideale des Chriſtenthums noch ein weſentlich Anderes, als das Ideale jener ewigen Wahrheiten und keineswegs damit identiſch. Die letzteren ſind und bleiben an ihnen ſelbſt geſchichtslos, mögen ſie nun bloß Ideelles ausſagen ohne Sein, oder mögen ſie ein ewiges Geſchehen und Sein ausdrücken (wie die Idee der ewigen Menſchwerdung, die mit der Weſenseinheit des Menſchen mit Gott identiſch iſt). — Nicht dieſe „ewigen Ideen“ haben eine Geſchichte, ſondern nur das Bewußtſein von ihnen, und nicht einmal dieſes Bewußtſein iſt ihr Werk, ſo wenig als das Sittliche, ſondern Werk der menſchlichen Vernunftthätigkeit. Dagegen das Ideale des Chriſtenthums iſt nicht eine abſtracte lebloſe ewige Wahrheit, etwa wie ein logiſcher oder mathematiſcher Satz oder ein ewiges Sittengeſetz. Es iſt vielmehr ein lebendiges, ſich bewegendes. Die geſchichtliche Bewegung kommt dem chriſtlichen Idealen nicht erſt von außen zu; auch Realität erhält es nicht erſt nachträglich, ſondern es iſt real ſchon in ſich und nicht bloß ideell. Das Ideale des Chriſtenthums nimmt die Energie in Anſpruch, ſich, wie es in ſich ein göttliches Realprincip iſt und nicht bloß ideelle Exiſtenz hat, auch geſchichtlich zu verwirklichen, ein Sein auch in der erſcheinenden Wirklichkeit zu gewinnen, das zuvor nicht da war, weder für es ſelbſt noch ſonſt (§ 3). Es beanſprucht, in Chriſti Perſon ſchlechthinnige Wirklichkeit zu haben. Sonach iſt das Ideale des Chriſtenthums nur gedacht, wenn es in dieſer ſeiner weſentlichen, ihm ſelber immanenten Richtung auf die geſchichtliche Verwirklichung und damit als ewig lebendig und als reale Potenz gedacht iſt. Damit iſt aber das Geſchichtliche der Perſon Chriſti der vergänglichen und zufälligen Bedeutung enthoben. Daraus folgt: der Glaube an die ewigen Ideen, auch wenn er wirklich Glaube als hingebendes Vertrauen und nicht bloß eigne Production des Geiſtes ſtatt Empfangens wäre, iſt noch nicht chriſtlicher Glaube; diejenige Einigung mit dem Geiſte, die von dem Chriſtenthum verlangt wird, iſt auf dieſem Standpunkt noch keineswegs gefunden: und diejenige, die auf

demſelben möglich, umfaßt noch nicht das Chriſtenthum in ſeiner Ganzheit. Dazu kommt, dieſer Standpunkt in all ſeinen Formen gewährt nicht religiöſe Gewißheit und Befriedigung. Das betont Jakobi, wenn er von den zwei Waſſern redet, zwiſchen denen er ſchwimmen müſſe, von denen das eine ihn ebenſo ſtets verſenke, wie das andre ihn hebe, oder wenn er die unüberwundne innere Zwietracht bekennend ſagt: mit dem Herzen Chriſt, ſei er Heide mit dem Verſtand. Kant ſendet unſer ſittliches Streben in einen progressus in infinitum, deſſen ſtete Annäherung an das Ziel zur Kehrſeite die ewige Trennung vom Ziele hat. Die ethiſchen Ideen fordern im beſten Fall das Gute und die Gemeinſchaft mit Gott, aber gewähren dieſe nicht, wenn ſie nicht gutes Sein erzeugen. Aber auch überhaupt können die ewigen Wahrheiten für ſich religiöſe Befriedigung und Gewißheit nicht gewähren. Das Denken derſelben, auch wenn die Gottesidee dazu gerechnet wird, macht weder noch iſt es fromm. Ja würde das Wiſſen in ſeiner Vollendung (als abſolutes Wiſſen) den Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen aufheben, und ihn der bloßen Vorſtufe des reinen Denkens, der „Vorſtellung“ zuweiſen, ſo würde „religiöſe Gewißheit“ nicht einmal mehr geſucht werden können, ſie wäre wie die Religion ein überwundener Standpunkt. Aehnlich, wenn nach Seiten des Willens die Vollendung in „abſoluter Freiheit“ oder nach Seiten des Gefühls in der abſoluten Selbſtgenugſamkeit der ſubjectiven Erregtheit gefunden würde.

Zweiter Artikel.

§ 9b.

Wie die philoſophiſche Durchführung oder Begründung des idealiſtiſchen Standpunktes nicht geeignet iſt, ein Surrogat der Religion, zumal der chriſtlichen und der von ihr verheißenen Gewißheit zu ſein, ebenſowenig hat die Philoſophie ein Recht, den Proceß zu ſiſtiren, der die religiöſe Gewißheit vom Chriſtenthum zum Ziele hat. Im Gegentheil die dem Chriſtenthum denkbar feindlichſten Richtungen der Philoſophie ſind geeignet, als negativer Impuls dieſem Proceß wieder zuzuführen, während die über den abſoluten Idealismus, Materialismus und Skepticismus ſich erhebenden Syſteme

auch ihrerſeits zur Empfehlung werden, mit dem Chriſtenthum die geiſtige Einigung zu ſuchen.

1. Wie das Chriſtenthum abweiſen muß, daß der Inhalt des idealiſtiſchen Standpunktes wirklich den Kern deſſelben ausmache, oder daß die von dieſem Standpunkt beanſpruchte Gewißheit ſchon die chriſtliche Gewißheit ſei (§ 9), ſo muß da auch das Subject, das über ſich und über das, was das hiſtoriſche Chriſtenthum ſein will, zu klarem Bewußtſein — ſei es in eigener Erkenntniß ſei es durch den Widerſtand der chriſtlichen Gemeinde, wie ſie in allen Jahrhunderten ſich ſelbſt gleicht, — gelangt iſt, zu der Einſicht kommen, daß es dem Chriſtenthum noch innerlich fremd gegenüber ſtehe. Wird gleichwohl dabei beharrt, nur ein geſchichtsloſes Ideales gelten laſſen zu wollen, ſo vollzieht ſich nothwendig immer bewußter der Bruch mit dem hiſtoriſchen Chriſtenthum. Erſchüttert nun noch die Kritik der hiſtoriſchen Erkenntnißquellen des Chriſtenthums das Vertrauen auf ihre Glaubwürdigkeit, ſo zieht ſich die idealiſtiſche Richtung noch entſchloſſener von dem Hiſtoriſchen als einem Nebenſächlichen, Gleichgültigen zurück und preiſt um ſo mehr ihren von aller Geſchichte unabhängigen Standpunkt, von wo aus ruhig auf den Umſturz der herrſchenden geſchichtlichen Vorſtellungen über das Chriſtenthum geblickt werden könne, und wird in dem Unternehmen beſtärkt, die Vernunft, ſei es religiös, ſei es denkend, rein auf ſich ſelbſt zu ſtellen. Die vollkommenſte Weiſe, eine Denkart zuſammenhängend zu begründen, iſt aber die ſyſtematiſche, von philoſophiſchem Geiſte getragene. In der That hat denn auch der deutſche Geiſt die Vorwärtsbewegung, die durch den Zweifel an der Berechtigung des bloß hiſtoriſchen Glaubens zur ſittlichen Aufgabe geworden war, in erſtarktem Selbſtgefühl des Denkens ſo verſucht, daß er in einem aus eigenen Mitteln zu gewinnenden Wiſſen, alſo mittelſt intellectuellen Proceſſes mit oder ohne Zuſtimmung des Chriſtenthums Befriedigung oder einen Erſatz für den Glauben und deſſen Gewißheit hoffte. In angeſtrengter Arbeit hat er (wie ſchon § 9 angedeutet) eine Reihe mächtiger philoſophiſcher Syſteme geſchaffen, die mit dem Anſpruch auftraten, auf dem Wege der Wiſſenſchaft eine geſichertere Wahrheit und eine befriedigendere Gewißheit zu gewähren, als die das hiſtoriſche Chriſtenthum gewähren könne.

2. Es kann weder Abſicht, noch Aufgabe ſein, dieſes Ortes auch nur die Hauptſyſteme, beſonders ſeit Kant zu zeichnen und zu prüfen. Die Bekanntſchaft mit ihnen und mit dem Entwicklungsgang der Philoſophie iſt vielmehr hier vorauszuſetzen. Der Gang im Großen war in der neueren Philoſophie, um bei den für uns in Betracht kommenden Richtungen ſtehen zu bleiben, daß ſie mit aprioriſcher Speculation begann, zuerſt in Form eines ſubjectiven, dann eines objectiven Idealismus; daß ſie ſich dann, in Erkenntniß einer Verſäumniß, der Erfahrung aber in empiriſtiſcher und ſenſualiſtiſcher Form zuwandte, was in eine materialiſtiſche Denkweiſe führte; daß aber dieſe, wo ſie ſich wiſſenſchaftlich zu geſtalten ſuchte, entweder ſubjectiv in bloßen „Phänomenalismus“ überging (dem ſich, weil wir die Dinge ſelbſt nicht in uns haben, ſondern nur ſinnliche Affectionen, die ganze objective Welt in eine Welt ſubjectiver „Erſcheinungen“ oder Vorſtellungen auflöſt), oder aber, wo die objective Welt und ihre Vielheit will feſtgehalten werden, in einen Spiritualismus, dem auch das Materielle eigentlich Geiſt iſt, aber nach Ausſtoßung der Gottesidee kein Raum für eine abſolute, die Vielheit in der Welt zuſammenhaltende Einheit verbleibt, und der daher ſtatt des vermeintlichen „Monismus“ nur einen, abſolut ideen- und zweckloſen „Pluralismus“ behält, dem ſelbſt die Welteinheit zergeht; daß endlich Schopenhauer und v. Hartmann die bisher hervorgetretenen entgegengeſetzten Principien des abſoluten Idealismus und Materialismus, des Pantheismus und Pankosmismus (oder Atheismus), der Einheit und der Vielheit zuſammen zu ſprechen ſuchten, ohne eine Verſöhnung derſelben bewerkſtelligen zu können, alſo in einem ſchreienden Widerſpruch endigten, deſſen gegenſätzliche Glieder einander vernichten, in einem Nihilismus, einer ſkeptiſchen Apotheoſe des Nichts, in welchem nicht bloß Religion und ſittliche Welt, ſondern auch Wiſſen, Wollen, Denken erlöſchen. In formeller Beziehung genügt hier die Verweiſung auf die erkenntnißtheoretiſchen Bedingungen (§ 4), denen in entgegengeſetzter Weiſe der ſubjective (Fichte'ſche) Idealismus und der Materialismus widerſprechen, daher jener zu einem inhaltlichen Wiſſen von dem wirklichen Sein nicht gelangt, dieſer aber auch in der Geſtalt des Phänomenalismus[1] nicht zur Gewißheit. Was aber den Inhalt dieſer Syſteme

[1] Mit Recht macht Herbart geltend, daß von Erſcheinung ohne Erſcheinendes

anlangt, ſo kommen ſie für uns nur inſoweit in Betracht, als ſich fragt: ob ſie einen Erſatz für die religiöſe Gewißheit zu geben im Stande ſind, und ob, wenn dieſes nicht der Fall, ſie doch die Möglichkeit des Glaubens und ſeine vernünftige Rechtmäßigkeit ausſchließen? Was das Erſte betrifft, ſo dürfen wir zwar nach dem Obigen (§ 1) nicht behaupten, daß das Wiſſen mit dem Glauben nichts zu thun habe; im Gegentheil behaupten wir, daß der Glaube auch durch einen objectiven Inhalt conſtituirt wird, der für die Intelligenz iſt. Aber ein Anderes iſt der wiſſenſchaftliche, ein Anderes der religiöſe Proceß; ein Anderes iſt Metaphyſik und Theologie, ein Anderes Religion; ſo daß, geſetzt, der wiſſenſchaftliche Proceß verlieſe aufs günſtigſte ſowohl was Wahrheit als was Gewißheit von ihr anlangt, darin ein Erſatz für das, was der Fromme will und bedarf, nicht enthalten wäre. Denn ihm iſt es nicht um Verkehr mit den eigenen Gedanken, ſondern um reale Gottesgemeinſchaft zu thun. So bleibt die Frage übrig, ob die Philoſophie oder eines ihrer Syſteme die Möglichkeit des Glaubens ausſchließe? Das wäre der Fall, wenn zum Glauben nur unter Verletzung des Wahrheitsſinnes zu gelangen wäre, alſo wenn ihm die Vorausſetzungen geraubt würden, ohne die er logiſcher und ſittlicher Weiſe nicht entſtehen oder beſtehen könnte. Da nun der chriſtliche Glaube, um ſeinem Gegenſtand zu entſprechen, Hiſtoriſches und Ideales, Göttliches umfaſſen muß (§ 3), ſo wäre er allerdings zum voraus entgründet und zur Unmöglichkeit geworden, wenn die Philoſophie bewieſe, es ſei zwar ein Ideales und eine Realität deſſelben anzunehmen, aber nur in dem Abſoluten oder Gott, eine wirkliche, von Gott unterſchiedene Welt aber exiſtire nicht. Ebenſo wäre der chriſtliche Glaube zur Unmöglichkeit geworden, wenn ein philoſophiſches Syſtem zeigen könnte, daß es nur Welt gebe, und wenn auch Ideales in oder an der Welt, wenigſtens kein reales Göttliches, vielmehr alle Realität lediglich in der Welt beſchloſſen ſei, alſo auch nicht Gott in der Welt ſich offenbaren könne. Der Glaubensproceß dem es um Religion zu thun iſt, hat zur Grundvorausſetzung, daß ein Unterſchied ſei zwiſchen der Welt und zwiſchen Gott mit dem die Religion gerade die Einigung ſucht. Der Glaube

auch nicht mehr könne die Rede ſein; der geiſtleugnende Phänomenalismus hat aber kein Mittel, von der Erſcheinung zu einem Erſcheinenden zu kommen.

will nicht ein bloßes Verhalten zu sich selbst, oder zu seinen Vorstellungen und Gedanken sein, das wäre ein bloßer Monolog; er will einen Dialog. Daher besteht er nicht mit einem Monismus, der nur Gott oder nur Welt (mit dem Ich) hat. Der Zweiheit (Dualität, nicht Dualismus), die solchem Monismus entgegengesetzt ist, die aber, wie später zu zeigen sein wird, dem auf Einheit gerichteten Vernunftbedürfniß nicht zu widersprechen braucht, sondern eine Bedingung der wahren und lebendigen Einheit ist, kann nun auf doppelte Weise widersprochen werden, je nachdem nur das eine oder das andre Glied des Gegensatzes festgehalten werden will, nur Gott oder nur Welt. Negativ ausgedrückt ergibt sich hieraus in dem einen Fall: Akosmismus, im andern Atheismus; positiv ausgedrückt in dem einen Fall: Gott ist Alles, (Pantheismus, Theopantismus), in dem andern: die Welt ist Alles (Pankosmismus). Wie verschieden dann auch die Abwandelungen dieser Theorien seien, es ist das Alles für uns Nebensache in Vergleich mit ihrer Stellung zu jener unentbehrlichen Grundvoraussetzung des Glaubens.

3. Daß ein Unterschied zwischen Gott und Welt festzuhalten ist, zu begründen, kann hier noch nicht die Aufgabe sein; das fällt vielmehr in den Rahmen des Systems selbst. Das ist auch nicht erforderlich, um dem werdenden christlichen Glauben freie Bahn und Möglichkeit seiner Entstehung zu geben. Aber bei dem Nachweis ist etwas zu verweilen, daß dem Glauben durch die Philosophie die Möglichkeit, seinen Weg reinen Gewissens zu gehen, nicht verschlossen ist — und zur Reinheit des Gewissens rechnen wir allerdings, da der Glaube auch objective Wahrheit bedarf, daß er nicht um den Preis des Widerspruchs gegen die Gesetze des Denkens und Erkennens wolle zu Stande kommen. — Das Einfachste könnte nun scheinen, auf den Widerspruch der philosophischen Systeme unter einander und auf das Factum zu verweisen, daß sie, obwohl gewöhnlich auf die allgemeine Vernunft sich berufend, doch allgemeinen Beifall nicht finden, ja unter sich selber streiten und, wie es scheint, nicht müde werden, einander zu widerlegen, sowie darauf, daß jedes bedeutende System wieder wie von vorne anfängt, und wenigstens seit dem Verfall selbst der Autorität des aristotelischen Systems, seiner Logik und Metaphysik jedes folgende Geschlecht die Erbschaft von dem früheren nur sehr bedingungsweise antritt, so daß

in der That ein Mangel an axiomatiſchen Wahrheiten vorhanden iſt, die ein Gemeingut der allgemeinen Vernunft der Menſchheit heißen könnten. Man mag das Factum beklagen, aber es iſt darum nicht minder vorhanden. Jedoch möchten wir auf dieſem leichten Weg uns unſerer Aufgabe nicht entledigen. Denn mit dem Satz, daß die Philoſophen nicht müde werden, einander zu widerlegen, wäre nur dann für uns etwas Ernſtliches erreicht, wenn dieſe gegenſeitige Bekämpfung derſelben bewieſe, daß die Philoſophie überhaupt keine Gewißheit erreichen könne, von einem Fortſchritt in Erkenntniß der Wahrheit auf dieſem Gebiet die Rede nicht ſein könne. Aber damit würden wir der letzten, jetzt nur zu mächtigen Phaſe der Philoſophie, der des allgemeinen peſſimiſtiſchen Skepticismus Recht geben, und ſchwerlich käme das dem wahren religiöſen Glauben oder gar der Theologie zu gut. Auch in der Theologie geht der Kampf verſchiedener Richtungen fort, ohne daß ſie deshalb die Zuverſicht aufgeben müßte, daß durch den Kampf auch ein Fortſchritt ſich Bahn breche. So nun kann es ſich auch auf philoſophiſchem Gebiete verhalten. Eine tiefer blickende Betrachtung erkennt, daß trotz des ſcheinbaren Chaos ein Zuſammenhang in der Aufeinanderfolge der philoſophiſchen Syſteme ſtattfindet, daß jedes folgende Syſtem das frühere an den Punkten, die deſſen hervorragende Schwäche ausmachen, zu corrigiren ſucht und die Unmöglichkeit beweiſt, bei ihm ſtehen zu bleiben. Allerdings vollzieht ſich das gewöhnlich in der Form, daß das neue Syſtem wieder ſein Recht überſpannt, und ſo in die entgegengeſetzte irrige Einſeitigkeit fällt, die wieder der Remedur bedarf. So folgen den Syſtemen des apriori ſch verfahrenden Idealismus Syſteme des Empirismus, welche in rückſichtsloſer Conſequenz und Excluſivität das empiriſche Princip geltend machend in Materialismus und Senſualismus übergehen, die, wenn überhaupt die Arbeit des Forſchens und Denkens nicht ſtille ſteht, wieder die übergreifende Macht des Idealismus über den ſich ſelbſt behauptenden menſchlichen Geiſt erfahren müſſen (z. B. im Phänomenalismus und in der Unmöglichkeit, das Princip der Teleologie auszuſchließen). Ein ähnliches Alterniren zeigt die Geſchichte zwiſchen dem philoſophiſchen Dogmatismus idealiſtiſcher oder empiriſcher Art und zwiſchen dem Kriticismus, oder um ein concreteres Beiſpiel zu

nennen, zwiſchen der Herrſchaft pantheiſtiſcher und deiſtiſcher Denkweiſen, deren jede die andere unbewußt im Schooße trägt. Ueberſchaut man nun den Gang, in welchem dieſes Alterniren oder Ueberſchlagen in einander ſich immer wieder geltend macht, ſo ſtellt derſelbe freilich einen Kreislauf dar, der in ſeinem raſtloſen Uebergang zu Entgegengeſetztem ſchließlich den Eindruck hervorruft, daß für das philoſophiſche Denken Alles ins Schwanken kommt und nichts feſtſtehe, ein Fortſchritt aber nicht erreicht werde. Aber die tiefere Betrachtung ſieht auch in dieſem Ueberſchlagen in entgegengeſetzte Principien ein Geſetz; in dieſer Unruhe, die bei keinem der einſeitig gefaßten Principien ſtehen bleiben läßt, ſondern aus jedem derſelben ſein Gegentheil hervortreibt, ſieht ſie die überlegene Macht der ganzen Wahrheit, welche nicht duldet, daß das Denken das Fragment für das Ganze nehme. In dieſer raſtloſen Bewegung ſuchen die Principien einander, die in der ganzen Wahrheit geeinigt ſind und zuſammengehören, aber in der excluſiven, einſeitigen Form, in der ſie zunächſt auftreten, im Bewußtſein ſich nicht einigen, zu ſimultaner Gegenwart im Geiſte nicht gelangen, daher ſie immer wieder nur nach einander auftreten können. Iſt dieſes einmal erkannt, ſo eröffnet ſich eben damit dem Blick ſchon die Ausſicht auf die Möglichkeit, dieſen Kreislauf zu durchbrechen. Ueber dieſem Zauberkreis, in den nach höherem Geſetz der Irrthum gebannt bleibt, bewußt ſtehend, muß der denkende Geiſt ſich aufgefordert fühlen, den Principien, die in der Bewegung eine ſo große, unwiderſtehliche Macht beweiſen, und die ſich ſuchen, ohne in ihrer einſeitigen Geſtalt ſich wirklich finden und einigen zu können, diejenige Geſtalt zu geben, in der ſie ſich wirklich zu einer Einheit können und wollen zuſammenſchließen, abſtoßend die Excluſivität, welche dann nur zu ſchnell durch ebenſo einſeitiges Sichgeltendmachen des Ausgeſchloſſenen erwidert und beſtraft wird. Dieſe Auffaſſung der Geſchichte der Philoſophie huldigt alſo keineswegs der Meinung von der Nichtigkeit aller philoſophiſchen Arbeit, geſteht vielmehr einen relativen Werth auch den einſeitigſten Syſtemen, in denen noch wirklich ein geordneter Gedankenzuſammenhang iſt, zu, muß aber, und kann nicht anders, den Preis und das Lob wirklichen Fortſchreitens in gerader Linie zum Ziel Denjenigen vorbehalten, welche jenen Zauberkreis durchbrechend auf die Einigung der treibenden Principien ausgehen,

alſo — um bei unſerer Aufgabe ſtehen zu bleiben, einem falſchen voreiligen Monismus, ſei es idealiſtiſcher oder materialiſtiſcher Art, abſagen, und unter Anerkennung einer Zweiheit der Principien ein Wiſſen, eine Erkenntniß ihrer inneren Zuſammengehörigkeit und Einigung zu erlangen ſuchen. Dazu wird freilich gehören, daß das oberſte Idealprincip nicht weltfeindlich ſondern ſo gedacht werde, daß es ſelber auch Realprincip einer wirklichen Welt ſei und daß die Welt nicht bloß als Gegenſatz gegen das Ideale, Geiſtige und Göttliche ſondern als mit demſelben zu einer Einheit zuſammengehörig gedacht werde. Mit dieſer Zweiheit, die eine Einigung des Gegenſatzes offen läßt und ſucht, iſt aber auch dem Glauben die Bahn für ſein Werden wieder geöffnet.

4. Es iſt nun freilich möglich, wie neuere Erſcheinungen zeigen,[1] daß zwar der beſprochene Kreislauf durchſchaut und erkannt wird, daß aber (ſtatt daraus die Lehre zu ziehen, durch welche die Ausſicht ſich eröffnet, ſeinen Bann zu durchbrechen, und ſtatt an die Arbeit zu gehen, beide Größen, das Abſolute und die Welt, ihrer gegeneinander excluſiven Faſſung zu entkleiden, damit ihre Einigung möglich und nicht die eine die Vernichtung der andern ſei, es nur wie ein unſeliges Fatum hingenommen wird, daß ſie ſich ausſchließen und einen direkten Widerſpruch bilden, der unaustilgbar ihnen beiwohne, obwohl jeder jener Größen die innere Nothwendigkeit beiwohne, den feindlichen Gegenſatz in ewiger Wiederholung aus ſich zu gebären. Es iſt möglich, einer dualiſtiſchen Denkweiſe ſich hinzugeben. Da wird geſagt: der „Urwille“ oder das „Unbewußte“ (das hier die Bedeutung des Abſoluten hat, wenigſtens ſeine Stelle vertritt) iſt das Grundweſen, das eigentlich Subſtantielle. Um nicht leblos, todtengleiche Potenz zu bleiben, producirt der „blinde Wille“ in zweckloſem unendlichem Drang. Um zu produciren, muß er Etwas ſetzen, Objectivationen hervorbringen. Aber da dieſen kein ſubſtanzielles Sein zukommen könne, denn das Subſtanzielle ſei ausſchließlich der Urwille, das Unbewußte, ſo ſeien dieſe Objectivationen nur ein Accidens oder Scheinſein.[2] Möge nun aber dieſer Schein auch

[1] Schopenhauer und E. von Hartmann.

[2] Gleichwohl fehlt auch ein materialiſtiſcher Zug nicht. Intelligenz und Bewußtſein ſind bei Schopenhauer nicht zugleich mit dem „Willen“ gegeben, der vielmehr blind wirkt und nur Wille zum Leben iſt. Derſelbe erſcheine in der Schwere, dem Chemismus, der Kryſtalliſation, Vegetation und Organiſation bis zur Bildung des

länger oder kürzer feſtgehalten ſein, die Welt ſei ein ſchlechthinniger Widerſpruch in ſich, denn ſie müßte, um wahrhaftes Sein zu haben, und von Beſchränktheit, Endlichkeit, Elend frei zu ſein, das ſubſtantielle Sein ſein (während ſie nur Accidens, Erſcheinung des Willens ſei); aber damit hörte ſie ſelber, auch als Erſcheinung oder Schein auf. Das Irrationale, das ihrem Begriff beiwohne („dieſe Welt iſt ſchlechter als gar keine Welt"), führe ſie der Vernichtung zu. Aber freilich iſt mit dieſer die Nothwendigkeit nicht aufgehoben, mit der das Abſolute geſchlagen ſein ſoll, ebenſoewig eine ſchlechte Welt wieder zu ſetzen, wie ſie ewig der Vernichtung entgegen gehen muß. Wir wollen nicht dabei hier verweilen, daß die Ausſchließung der ethiſchen Idee aus dem Begriff des Abſoluten und dem der Welt der Grund iſt, warum dieſe Theorie nur eine Abbildung des Naturlaufes iſt, der ebenſoewig die phyſiſchen Producte verſchlingt, als in ein wenigſtens vergängliches Daſein ruft. Wohl aber ſei daran erinnert, daß nach dieſer Theorie doch wieder der Menſch ſelbſt über der Natur ſteht und für ein beſſeres Loos als ſie beſtimmt ſcheint, da er ein Bewußtſein der Widerſprüche hat, die dieſe Sphäre für ſich nicht löſen kann. Daraus ergibt ſich aber für den Menſchen, der in dieſen Proceß des ewigen Alternirens bewußt verflochten iſt, wenn es für ihn keine Rettung aus dem Banne, durch ein überphyſiſches Princip gibt, eine nicht abzuwendende Unſeligkeit, in Beziehung auf die Welt-

Nervenſyſtems, durch welches Bewußtſein erzeugt werde. Dieſes ſei nichts Anderes „als der Focus, in welchem alle Gehirnkräfte zuſammenlaufen". (Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena WW. 2, 48.) Der Leib ſei Function oder Erſcheinung des Willens; der Intellect Function des Leibes, das Bewußtſein alſo Erſcheinung der Erſcheinung. Damit verbindet aber Schopenhauer einen Idealismus, dem die ganze wirkliche Welt kein eigentliches Sein hat, das vielmehr nur dem blinden Willen zukommt. Die Materie ſelbſt, aus welcher das Bewußtſein ſtammen ſoll, iſt ihm doch wieder nur Erſcheinung, nicht aber ſubſtantielles Sein. „Das Subject des Erkennens iſt an ſich ſelbſt nichts" a. a. O. Die Welt als Wille und Vorſtellung A. 4. 1873. 2, 314. E. v. Hartmann ſchreibt zwar dem „Unbewußten" wie Willen ſo Vorſtellung ewig zu; aber die „Schlechtigkeit der Welt" beſtimmt ihn zu ſagen, daß der an ſich vernunftloſe Wille für ſich ohne den Intellect gewirkt habe; daher ſei die Unvernünftigkeit dieſer Welt abzuleiten, die übrigens, wenn einmal eine Welt ſein ſollte, die beſtmögliche ſei. Philoſ. des Unbewußten A. 5. S. 673 ff. 756 ff. Vgl. Harms, Die Philoſ. ſeit Kant S. 564 ff. Hartmanns Eschatologie iſt allgemeiner, kosmiſcher Nihilismns an Stelle des individuellen bei Schopenhauer S. 757—771.

betrachtung ein Pessimismus, dem alle Werthe zu Schanden werden, da die nur eudämonistisch betrachtete Welt ein lebendiger Widerspruch ist. So ist dieser Dualismus Nihilismus, und in Wahrheit kann er weder die reine Idee des Absoluten noch die der Welt festhalten. Er endet in einer durch Ergebung nur schlecht verhüllten Verzweiflung am höchsten Gut, am Wissen von etwas schlechthin Werthvollem statt das Denken oder den menschlichen Geist zu befriedigen. Der Widerspruch, in welchem er stehen bleibt, hat seinen Grund in einer schlechten, physischen oder nur extensiven Auffassung des Unendlichen, wonach es nur das unendliche ausgedehnte Sein sei, welches durch Concretes in oder außer ihm, also durch Bestimmtheit beschränkt, ja in seiner Unendlichkeit aufgehoben werden müßte. Aber dieser physische Begriff vom Unendlichen und der ihm entsprechende Begriff vom Endlichen ist nicht erwiesen, sondern wird von den Vertretern jenes Dualismus nur dogmatisch vorausgesetzt, enthält also auch kein Wissen und keine Gewißheit (was sich auch in der Losgebundenheit von Methode zeigt), nicht einmal ein Wissen von der Unmöglichkeit, zu einem Wissen und zu einer Gewißheit zu gelangen. Daher hat diese dualistische, pessimistische Theorie auch kein Recht, den Glauben in seinem Streben aufzuhalten, das Unendliche und das Endliche in ihrer harmonischen Einigung zu erfassen, die das Christenthum will und als in Christus verwirklicht bezeugt. Im Gegentheil darf sie zum negativen Impuls werden, daß der Geist, um nicht bei solchem Ende anzulangen und sich selber das Grab der Verzweiflung zu graben, andere Wege einschlage.

5. Aber wenn uns sonach das angebliche Wissen eines trostlosen dogmatistischen Dualismus nicht aufhalten darf, kann sich nicht mit Recht wenigstens ein gleichfalls hoffnungsloser Skepticismus dem sicheren und geraden Fortschritt zur religiösen und wissenschaftlichen Gewißheit entgegenstellen? Es ist ja allerdings möglich, daß, nachdem die aprioristischen idealistischen und die empirischen Systeme des Sensualismus und Materialismus durchlaufen sind, deren jedes Befriedigung des Denkens verhieß, aber ohne Wort zu halten, das Subject der Täuschungen müde und jenen wirbelähnlichen Kreislauf der Systeme überschauend sich nun einem an der Zugänglichkeit der Wahrheit überhaupt verzagenden Skepticismus überlasse. — Man könnte nun entgegnen, der Skepticismus sei für den Fortschritt zum Glauben unbedenklich, ja eher förderlich.

Denn da er nicht zu behaupten wage, ſo könne er auch den Verſuch nicht hindern, ſich anderswo als bei ihm Rath zu holen. Ja Manche ſehen die ſkeptiſche Denkweiſe als ſo wenig ſchädlich für die Entſtehung des Glaubens an, daß ſie dieſelbe als die rechte Vorbereitung zum Glauben betrachten. Allein wer an Gewißheit überhaupt verzagend mit Fauſt ſpräche: „ich ſehe, daß wir nichts wiſſen können“ und in ſolcher theoretiſchen Verzweifelung durch einen Sprung in den Glauben vorwärts kommen wollte, der könnte den Glaubensact ſelbſt nicht als Pflicht erkennen, alſo nicht auf ſittlichem Wege zum Glauben und durch ihn zur Gewißheit kommen. Ein ſolcher Glaube wäre ſchlechter, als der oben beſprochene Glaube einer unmündigen, unbefangenen Pietät (§ 6). Ein Glaube, zu dem man ſchlechthin ohne Erkenntniß von Pflicht und Wahrheit, mithin blind käme, könnte von ſubjectiver Willkür ſich ſelbſt nicht freiſprechen; er wäre bloßer Glaube an eine menſchliche, äußere Autorität, und ſeine Gewißheit müßte kranken an dieſem ihrem Urſprung aus einer willkürlich ſelbſtgewählten Autorität. Im Bewußtſein, daß die gewählte Autorität nicht ihrer Wahrheit, ſondern dem eigenen Willen ihre Geltung verdanke, müßte die ſo entſtandne Gewißheit die Skepſis in ſich ſelber tragen. Aber ein ſkeptiſcher Glaube iſt eine Carricatur des Glaubens. Soll daher nicht Stillſtand, geiſtige Lebensſtockung eintreten, ſoll der Fortgang ein ſicherer und gerader ſein, ſo muß der Skepticismus, ſtatt zur Stütze eines bloßen Autoritätsglaubens zu werden, erſt an ſich irre gemacht und erſchüttert ſein. Das Vertrauen in die Erreichbarkeit einer Gewißheit muß erſt wieder aufleben. Und dazu kann allerdings die Wiſſenſchaft etwas beitragen, wie wir ja ſchon oben (§ 4) die logiſche Unmöglichkeit des abſoluten Skepticismus erkannten. Dazu kommt aber noch der gleichfalls früher nachgewieſene unauflösliche Zuſammenhang des Ethiſchen mit dem Streben nach Erkennen und dieſe Erwägung muß auf legitimem Wege weiter führen. Es mag richtig ſein, daß Dieſer oder Jener nach ſeiner empiriſchen Beſchaffenheit und ſo lange dieſe dauert, zu einem befriedigenden, inhaltreichen Wiſſen und zur Gewißheit von dem Inhalt nicht kommen kann. Aber daran muß nicht der Mangel an Cognoscibilität des Objects überhaupt Schuld ſein. Die Schuld kann auch auf der ſubjectiven Seite liegen, nämlich daran, daß es die Homogeneität mit dem Object noch

nicht gefunden, für welche ſich daſſelbe erſchließen kann. Es iſt daher angezeigt, daß das ſkeptiſche Subject den Zweifel prüfend auch gegen ſich ſelber richte, gegen das Recht behaglicher Selbſtzufriedenheit, wie gegen das Recht des Verzagens an Wahrheit und Gewißheit, welches beides der geiſtigen Trägheit und Bequemlichkeit gleich ſehr dienen kann. Das Stehenbleibenwollen aber in der bloßen Skepſis oder in dem Verzagen an der Erreichbarkeit von Wahrheit und Gewißheit iſt deshalb eine ſittliche Unmöglichkeit, weil der ſittliche Trieb auf geiſtige Selbſterhaltung, auf Entwicklung der Perſönlichkeit gerichtet iſt und bleiben muß. Zu dieſer Selbſterhaltung gehört aber wie das Verlangen und Streben nach dem Gute der Wahrheit, ſo auch die Zuverſicht, daß das redliche Streben nicht unbelohnt bleibe. Dieſes Streben iſt Pflicht. Und da es ohne dieſes Vertrauen oder den Glauben an die Erreichbarkeit jenes Gutes von niemand würde behauptet werden können, ſo iſt auch der Glaube Pflicht, daß unſre geſammte Organiſation und die objective Welt der Wahrheit zuſammen paſſen, eine Homogeneität zu einander haben, und daß, wenn das, was wahrhaft und wirklich Object iſt, auf die rechte Empfänglichkeit trifft, es ſich dieſer auch erkennbar, ja als Wahrheit evident machen kann, wenn auch nicht ohne fortſchreitende Arbeit. Dieſe Grundſätze erfreuen ſich auch der Anerkennung einer großen Zahl angeſehener Philoſophen der neueren Zeit.[1]

[1] Vgl. Schleiermacher, Die philoſophiſche Ethik, Einleitung; Dialektik S. 19. 30. 31. 69. H. Ritter, Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. 2 Bde. 1862–64; Syſtem der Logik und Metaphyſik. 1856. Fr. Harms, Die Philoſophie ſeit Kant. 1876. Chalybäus, Wiſſenſchaftslehre. 1846; Philoſophie und Chriſtenthum 1853. Ulrici, Gott und die Natur 1866. A. 2; Gott und der Menſch 1866; Glauben und Wiſſen, Speculation und exacte Wiſſenſchaft 1858. Fichte d. J. Anthropologie 1856; Pſychologie 1864; Theiſt. Weltanſchauung 1873. Weiße, Idee der Gottheit 1833; Philoſophiſche Dogmatik Bd. 1. 1855. Karl Philipp Fiſcher, Die Idee Gottes 1839; Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Bd. 1. 141 ff. 1847. Ulr. Wirth, Philoſophiſche Zeitſchrift von Ulrici und Wirth 1865; Die ſpeculative Idee Gottes und die damit zuſammenhängenden Probleme der Philoſophie 1845. Trendelenburg, Logiſche Unterſuchungen. 2 Bde. 1862. Franz v. Baader, Fermenta cognitionis. Franz Hoffmann, Philoſophiſche Schriften. Bd. 1; Theismus und Pantheismus. Sengler, Erkenntnißlehre. 1858.

Dritter Abschnitt.

Die dritte Stellung zum Christenthum oder die Stufe der religiösen Gewißheit.

Erster Artikel.

Die Besinnung auf sich selbst oder der praktisch werdende Zweifel.

§ 10.

Der mit dem Gewissen sich einigende religiöse Trieb schlägt, statt dem theoretischen Zweifel am Christenthum zu erliegen, einen neuen Weg zur Gewißheit ein, den Weg der auf Erfahrung ruhenden sittlich-religiösen Selbsterkenntniß. Diese führt aber zunächst zu noch ernsterem, tiefer gehendem Zweifel praktischer Art.

1. Der an dem christlichen oder dem religiösen Glauben überhaupt irre werdende Zweifel muß folgerichtig auch ein praktischer werden, sei es so, daß überhaupt mit der Religion und dem religiösen Verhalten gebrochen wird, oder so daß der Zweifel sich auch, ja vor Allem gegen die eigene Person, ihr sittlich-religiöses Verhalten richtet. Daß er praktisch werde, wird von dem Wesen des Menschen gefordert, dessen Bedürfniß es ist, in der einen oder andern Weise Einheit und Harmonie mit sich zu gewinnen, und was diese stört, auszustoßen. Der erstere Weg nun ist sittlich nicht gangbar. Einigt sich vielmehr, was sittlich gefordert werden kann, sittlicher Sinn mit dem religiösen Trieb und behauptet sich dadurch dieser, so führt diese Einigung auf den anderen Weg, zur zweiten Form des praktisch werdenden Zweifels. Wir gehen zur Begründung dieser Sätze fort.

2. Schelling sagt einmal: daß keine den Namen verdienende Philosophie irreligiös und unsittlich sein wolle. Wenn eine den Unterschied zwischen Gott und der Welt, entweder Gott oder die Welt leugnende Philosophie nicht bloß die Religion und das Sittliche verletzt, sondern auch sich selbst schädigt, ja ihr eigenes Grab gräbt, so folgt auch, daß ein auf solche Philosophie sich stützender Zweifel am Christenthum der festen Basis entbehrt, und weder sittliche noch wissenschaftliche

Berechtigung da ist, deshalb auf die Pflege des religiösen Triebes zu verzichten. In unsern Tagen giebt es freilich Wenige, die sich dem einen oder andern der philosophischen Systeme ganz und gar ergeben, viel häufiger ist ein eklektisches Verfahren, wie denn die geistige Atmosphäre unserer s. g. gebildeten Welt sich aus Elementen verschiedener Systeme in manchfacher Mischung zusammensetzt. Aber trotz dessen bleibt unser Satz stehen: daß jede Denkweise, die der Religion und Sittlichkeit feindlich ist, auch die Probe der wissenschaftlichen Prüfung nicht besteht, sondern in sich zerbröckelt und zu consistentem Gedankenbau nicht gelangt, wie der vernünftige Geist ihn verlangt, der Einheit mit sich selbst sucht und nicht haltungslos in Widersprüchen sich umtreiben will. Schon dieses steht apagogisch für das heilige Recht der Sittlichkeit und Religion im Allgemeinen ein. Wir haben auch positiv den wesentlichen Zusammenhang des zum Wissen werden wollenden Denkens, mit dem Ethischen erkannt (§ 4. 9, 5). Das Sittliche aber, wird es anerkannt, führt nothwendig auch zur Anerkennung des Religiösen und des religiösen Triebes, also zur Anerkennung der Pflicht, den religiösen Trieb wie den sittlichen zu pflegen. Das Sittliche enthält die Forderung, sich mit dem Guten zusammen zu schließen. Das Gute aber ist eine Einheit; ich kann daher das einzelne Gute als solches nur deshalb wollen, weil das Gute überhaupt zu wollen ist, ja im Wollen eines einzelnen Guten, weil es gut ist, ist auch schon das Gute als Allgemeines mitgesetzt und gewollt. Nun ist aber Religion, wie wenigstens das Christenthum sie will, im allgemeinen Einheit mit dem Urguten schlechthin. Folglich könnte die Verwerfung der Religion nur Verwerfung der Einheit mit dem Urguten sein, also nicht aus sittlichem Interesse stammen. Vielmehr wer das Ethische will, kann nicht ohne Widerspruch mit sich selbst von Gott als dem Urethischen lassen, wie immer er auch im Uebrigen gedacht werde. Damit ist das Band zwischen Sittlichkeit und Religion im Allgemeinen hergestellt. Es gehört also zur Gewissenhaftigkeit, den religiösen Trieb zu pflegen, sofern derselbe auf das Urethische gerichtet ist, das nicht in der Welt für sich zu suchen ist, wenn es dabei bleibt, daß die Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt unbeschadet ihrer inneren Bezogenheit auf einander festzuhalten, der Monismus sowohl akosmistischer wie pankosmistischer Form unhaltbar ist. Es

ſoll nicht behauptet ſein, daß mit dem bisherigen ſchon genügend die poſitive, wiſſenſchaftliche Begründung der Religion gegeben ſei, wohl aber Folgendes. Mögen dem Subject auf dem Standpunkt des religiöſen Zweifels noch ſo viele Dunkelheiten und Schwierigkeiten entgegenſtehen: aus theoretiſchen und ethiſchen Gründen darf ihm angeſonnen werden, mit der Religion überhaupt nicht zu brechen, ſondern im Streben nach der wahren Religion zu verharren. Der Zweifelnde hat ſich ſowohl der Theſe entgegenzuſetzen, welche die Religion für entbehrlich hält, als auch der Theſe, welche zum voraus die Religion für unmöglich, das Göttliche für zu hoch anſieht, um erreicht werden zu können.

Für *entbehrlich* können ſie nur die halten, die dem religiöſen Trieb falſche Surrogate unterſchieben wollen. Als ſolche Surrogate können die verſchiedenen geiſtigen Gebiete außer der Religion gelten, Wiſſenſchaft, philoſophiſche oder empiriſche, Kunſt, das bürgerliche oder ſtaatliche Leben. Es gibt Menſchen, denen die Harmonieen der Muſik die Stelle der Religion vertreten ſollen, wie anderen die bildenden Künſte, Dichtkunſt oder Theater, alſo Aeſthetiſches. Noch andere behandeln die Religion als ein zwar allgemeines aber nur pathologiſches Bedürfniß, das ſeine Befriedigung ſo gut verlangen könne, als andere Bedürfniſſe. Von dieſem Bedürfniß getrieben entwerfe ſich die Phantaſie gewiſſe Vorſtellungen religiöſer Art, die auch ohne objective Wahrheit ihre Berechtigung haben, wenn ſie uns nur den Dienſt der Befriedigung leiſten. Es komme bei religiöſen Gefühlen oder Vorſtellungen auf Wahrheit oder Unwahrheit nicht an, ſondern nur darauf, ſubjective Vorſtellungen zu finden, welche das Gefühl des Friedens oder der Harmonie gewähren. Aber offenbar würde von Stund' an die Religion erſterben, wenn der Fromme ſich ſagen müßte, ſeine Vorſtellungen ſeien nur Phantaſieſpiele. Die Religion iſt kein Spiel, ſondern die Stätte des tiefſten Ernſtes, ſie iſt heiliges Land. Woher ſollte auch die ethiſche Logik kommen, welche eine auf Unwahrheit ruhende, alſo in ſich unwahre Harmonie befürwortete, oder mit der einheitlichen Vernunftanlage des Menſchen für vereinbar hielte? Solche gleichſam aus Mitleid mit unſerer Schwäche gewährte Duldung verſchmäht die Religion, ſie muß auch der Ernſt der Wiſſenſchaft verſchmähen. Auch nicht wohlthuende, ſelige Gefühle dürfen der Religion ſubſtituirt werden wollen. Keines-

wegs kommt es in der Religion nur auf die perſönliche Seligkeit an, da es in ihr dem Menſchen nicht bloß um ſich, ſondern auch um Gott zu thun iſt, nicht bloß um Genuß oder gar um Selbſtgenuß nach Art gewiſſer Romantiker, ſondern auch um die Heiligung des Namens Gottes, um Gottes Ehre und Preis, ſowie um das richtige Verhältniß zwiſchen Gott und der Seele. Alles auf Gottesgenuß ſtellen, das hieße Feuerbachs Vorwurf berechtigen, der die Religion als eine feinere Art des Egoismus behandelt. Was aber jene Lebensgebiete neben der Religion anlangt, ſo können ſie allerdings mit einer Art von religiöſem Pathos oder Begeiſterung ergriffen und in einer Art von Cultus auch mit Opfern und Hingebung betrieben oder gefeiert werden. Wird mit ſolchem Cultus Ernſt gemacht, ſo haben wir in neuer Form Vergötterungen, wie ſie im Heidenthum herrſchten. Aber es iſt Willkür, die Wiſſenſchaft oder Kunſt, das bürgerliche oder politiſche Leben zu verabſolutiren, und wo nur der religiöſe Trieb ſich ſelbſt behauptet, da weiß er auch, daß er in jenem Gebiete nicht findet, um was es ihm zu thun iſt, die Gemeinſchaft mit dem heiligen Göttlichen ſelbſt, dem realen Urquell der Principien all jener Gebiete, und er verwirft (mit noch mehr Recht als den Glauben, wie er ihn bisher kannte) den beabſichtigten Erſatz für den chriſtlichen Glauben, den Verſuch, als Religion zu behandeln, was Religion nicht iſt; denn es iſt ſittlich, ein jedes Gebiet nach ſeinem Weſen zu behandeln.

Aber auch die Unmöglichkeit der Religion anzunehmen iſt unberechtigt. Viele meinen freilich, wenn ſich bei ihnen Zweifel eingeſtellt haben gegen die Religion, namentlich die chriſtliche, gegen Wunder, oder gegen die Inſpiration der H. Schrift, und der frühere hiſtoriſche Glaube ihnen geſchwunden iſt, ſo müſſe dieſer Verluſt die Wirkung haben, daß nun das religiöſe Leben überhaupt auf ſo lange zu ſuspendiren ſei, bis auf theoretiſchem Wege die Gewißheit von dem Allen ſich wieder hergeſtellt habe. Auf ſo lange habe der Menſch ohne Gott zu leben. Allein jene Zweifel ſind an ſich, vom religiöſen Triebe aus angeſehen, eine rein theoretiſche Bewegung. Der religiöſe Trieb ſelbſt aber darf, ja muß nach Gott verlangend bleiben wie die Bruſt nach Luft, das Auge nach Licht. Nur durch ſchwere Verſchuldung könnte es dahin kommen, daß der theoretiſche Zweifel auch den religiöſen Trieb knicken und erſticken dürfte. Von der Kunſt verlangt man nicht, daß ſie den

Menschen weise und gut mache. Sie ist, was sie soll, wenn sie auf dem Gebiete des Schönen das Ihrige leistet. So muß auch das von theoretischen Zweifeln gepeinigte Subject nicht verlangen, daß die Religion zunächst alle theoretischen Zweifel hebe und als Erstes eine theoretische Befriedigung gebe, sondern Einigung mit Gott verlangt und verheißt sie. Vielleicht daß, ist erst diese erreicht, aus ihr neben anderem Segen auch der abfließt, daß sie die Zweifel zerstreut, wie das Licht der Sonne den Nebel. Wenn Religion dem Geist unentbehrlich ist, so würde die Annahme der Unmöglichkeit der Befriedigung des religiösen Bedürfnisses besagen: wir seien organisirt für einen quälenden Widerspruch. Sagt die Sophistik: „Das Göttliche ist für uns unerreichbar, weil zu hoch", so müßte, wenn sie Recht hätte, dieses zur schlechten Ergebung des Pessimismus oder des Indifferentismus führen. Auch für die Religion wie für das Erkennen ist die sittliche Gesinnung zu verlangen, welche in der Zuversicht, daß das für uns Unentbehrliche auch für uns bestimmt sei, den religiösen Trieb pflegen will. So ist es das den religiösen Trieb mit umfassende Sittliche, was nicht gestattet, dem Gedanken der Entbehrlichkeit oder Unmöglichkeit der Religion Gehör zu geben. Aber wie soll nun die religiöse Lebendigkeit erhalten und genährt, das Suchen der religiösen Gewißheit im Gange erhalten werden?

3. Auch wenn anerkannt wird, daß der religiöse Sinn nicht ersterben dürfe sondern lebendig bleiben müsse, kann sich das Subject mit ihm so auseinander zu setzen suchen, daß es selbstgewählte Wege geht, die nicht mit der Wahrheit bestehen, daher nicht zum Ziele führen. Es mag sein, daß es, nicht in Gleichgültigkeit gegen die objective Wahrheit, sich gewisse Begriffe von Gott in Voraussetzung ihrer Wahrheit macht, vielleicht eine „natürliche Religion", unter Berufung auf ihre Vernünftigkeit sich auferbaut und nun, mit diesen Begriffen in Denken oder auch Handeln verkehrend, Religion zu haben glaubt. Allein einmal droht hier — wie das Heidenthum beweist — die Gefahr der wenn auch unbewußten Willkür und Subjectivität. Sodann weichen erfahrungsmäßig die Aussagen der auf ihre empirische Vernunft sich Berufenden unendlich von einander ab; Widersprechendes aber kann nicht zugleich wahr sein. Und auch, wenn die Urtheile und Begriffe an sich tadellos wären, so ist doch offenbar mit Begriffen und Begriffssystemen

noch nicht gegeben, was die Religion will. Sie iſt auf lebendige Gemeinſchaft und Erfahrung deſſen, in dem wir leben, weben und ſind, nicht auf ein bloß einſeitiges Verhältniß des Menſchen zu dem als objectiv vorgeſtellten göttlichen Weſen gerichtet. Die erfahrungsmäßige Unfähigkeit der ſ. g. Vernunftreligion, eine Gemeinſchaft gleich denkender Bekenner zu ſammeln, die nach einer Seite in der Verſchiedenheit der empiriſchen Vernunft in den Verſchiedenen ihren Grund hat, muß das Subject über ſeine nur aus ſich geſchöpften Begriffe unſicher machen; ohne den Glauben an den objectiven Werth dieſer Begriffe aber wird ein Verhalten zu ihnen als zu objectiver realer Wahrheit zur Thorheit werden und in ein bloßes Verhalten zu ſich ſelbſt übergehen müſſen. Wird nun erkannt, daß es dem unverfälſchten religiöſen Trieb nicht bloß um Begriffe, eigene oder fremde, wahre oder falſche, nicht um eine bloße Beſchäftigung mit ſich ſelbſt oder ſeinen Producten, ſondern um den lebendigen Gott, um gegenſeitige Gemeinſchaft mit ihm, alſo auch um ſeine Bezeugung zu thun ſein muß, ſo kann der Geiſt, der gottesbedürftig aber von der bisherigen ſich als Offenbarung Gottes gebenden Geſchichte abgewendet iſt, die Richtung nehmen, neue Offenbarungen zu erwarten. Dahin gehören zum Theil die, welche von einer „Religion der Zukunft“ oder von einem „neuen, ewigen Evangelium“ ſprechen. Aber da die neue Offenbarung ausbleibt und der religiöſe Trieb nicht ewig unbefriedigt in leerem paſſivem Warten ſich verzehren darf, andrerſeits die Wege der falſchen Myſtik und Schwärmerei, welche unhiſtoriſch, abrupt und gewaltſam ſich neuer Bezeugungen oder Einſprachen Gottes bemächtigen will, eine willkürliche, der Demuth ermangelnde Activität enthalten, ſo fordert der Gedanke Gehör: ob auch das Subject ſelbſt, das zweifelnde, ja der Religion entfremdete, ſich bisher dem religiöſen Trieb gemäß verhalten habe? ob nicht die Schuld religiöſer Nichtbefriedigung an ihm liegen möge?

4. So ſind wir wieder auf das ethiſche Princip zurück geführt, welches, nun dem religiöſen Triebe mehr und mehr ſich einverleibend, dem Proceß einen neuen, bis in die Ewigkeit fortwirkenden Impuls zu geben vermag. Ethiſch aber wird der religiöſe Trieb in dem Maße beſtimmt, als die Kritik oder der Zweifel ſich nicht mehr zuerſt gegen dieſes oder jenes objectiv Gegebene, ſei es Lehre oder Geſchichte kehrt, auch nicht bloß im Allgemeinen gegen die bisherige einſeitig theoretiſche

Stellung des zweifelnden Subjectes, sondern bestimmt gegen das Subject selbst, gegen die Vorstellung von seiner eigenen Vortrefflichkeit und Reinheit. Da kann es nicht fehlen: es erkennt bald, daß es mit ihm nicht res integra sei; eine bittere Erkenntniß, aber doch ein Anfang davon, auch praktisch und in Wirklichkeit im Element der Wahrheit zu stehen. Das erste Gewisse, auf das Verlaß ist, ist das Wissen, daß wir nicht sind, wie wir sein sollten. Und nun ist die Frage: wie soll es besser werden? wie ist das Werk, das Lebenswerk schlechthin anzufangen, das die ganze Kraft des Willens, sein ganzes Streben in Anspruch zu nehmen berechtigt ist? Auch hier wieder sind Irrgänge mehrfacher Art möglich. Die Ineinsbildung des Sittlichen und Religiösen vollzieht sich nicht auf einmal. Verkehrte Richtungen wirken, auch wenn jene bittere Selbsterkenntniß begonnen hat, unbewußt nach, Ablenkungen oder Verfälschungen des religiösen Triebes können selbst im Gewande und Namen des ethischen Princips auftreten. Aber sie werden auch von dem redlichen Sinn durchschaut und überwunden. Die möglichen Abirrungen sind Fehler sittlichen Trotzes oder Verzagens, entweder Fehler sittlicher Oberflächlichkeit und voreiliger Selbstzufriedenheit oder der Muthlosigkeit, also Fehler pelagianisirender oder manichaisirender Art. Was den ersten Fehler anlangt, so ist dabei nicht zu verweilen, daß Jemand ergriffen von dem sittlichen Ideale, wodurch eine neue Welt vor ihm aufsteigt, sich darin gefallen und befriedigen kann, daß er so Hohes *denke* und daran eine ideale Lust habe (Röm. 7, 22). Denn solche Verwechselung des Denkens mit dem Sein und Willen zeugte von Mattheit des sittlichen Sinnes und Triebes. Aber auch, wo der *Wille* in Betracht genommen wird, kann es geschehen, daß man auf seine guten Wollungen oder Vorsätze sich etwas zu Gute thut und eigenmächtig annimmt, Gott werde das Wollen für das Sein und für die That nehmen. Aber das sittliche Princip gestattet nicht, zufrieden zu sein mit einem Willen, der das Gute zu thun gedachte, aber unkräftig war oder gar durch andere Impulse sich zum Bösen bestimmen ließ. Der sittliche Sinn hat eine gerechte Scheu davor, sich selbst Ablaß zu geben. Wer ferner nur bei guten sittlichen Vorsätzen stehen bleibt, mit Gott also nur durch das Band des Gesetzes oder des gebietenden göttlichen Willens, nicht aber mit Gott selbst, wie

die Religion es verlangt, in Verbindung kommt, der bleibt in äußerlichem Verhältniß zu ihm, dem bleibt aber auch Gott dem Gesetzgeber und Richter gegenüber die Erfahrung nicht erspart, wieweit der Abstand ist zwischen dem sittlichen Ideal und der empirischen Wirklichkeit des Ich, wie groß der Schritt vom Wollen zum Sein. Er macht die Erfahrung, wie das Ich stets wechselt und „schwebt zwischen seinem Urbild und seiner Carricatur." Haben nun diese Erfahrungen lange fortgedauert, hat sich sowohl der gute Vorsatz als die Untreue und Schwäche oft wiederholt, so ist das Ende des pelagianischen Leichtsinnes, der bei seinem Wollen die Mittel zum Können nicht überschlug (Luc. 14, 28), leicht wieder ein Rückfall in ein (dem Manichäismus und Pessimismus verwandtes) Verzagen an dem höheren Lebensziel und Streben. Die Sophistik sagt nun: die reine Tugend ist wie Gott selber zu hoch, für uns unerreichbar, und so kann der Mensch in eine schlechte Ergebung, in ein mattes Wesen ohne Schwung und hohes, ernstes Ziel, in die Temperatur der Lauheit und Schlaffheit gerathen, in der alle edleren Lebenskeime des inneren Menschen welk werden (Apok. 3, 14).

Aber auch wo es dazu nicht kommt, kann sich ferner der richtigen Hineinbildung des Ethischen in das Religiöse eine Selbstanklage entgegenstellen, die den Fortschritt zur Versöhnung hindert. Das Ich, das die Kritik gegen sich richtet, kann sich theilen in ein anklagendes und in ein angeklagtes, und will von dieser Selbstanklage nicht lassen, sondern dabei beharren und beruhen, weil es insgeheim in ihr sich selbst gefällt. Hierher gehören vielfache Aeußerungen negativer Askese, welche verfährt, als hätte der Schmerz für sich schon etwas Gottgefälliges, Werthvolles. Aber in solcher scheinbaren Strenge der Selbstanklage ist doch wieder Laxheit, Pelagianismus eingeschlossen, denn in ihr sieht das Subject seine Versöhnung, seine sühnende Buße, seinen Stolz, ein gutes Werk. Und bleibt es dabei, so kommt es dahin, daß das falsche Herz solchen Schmerz nährt als Quell der Freude, gleich unethisch in Schmerz und in Freude. Solches findet sich nicht bloß in Erscheinungen der katholischen Kirche, wo es sich gewissermaßen als legalisirt ansieht; auch auf evangelischem Boden kann ein krankhaftes Verharren im Sündenbewußtsein und in einem Bußschmerz, der sich auf sich selbst etwas zu Gute thut, vorkommen. Und wie in heidnischen

Cultен ähnliche Erſcheinungen ſich finden, ſo hat auch in der profanen neueren Literatur die ſelbſtgefällige Zerriſſenheit, die ſich auf ſich ſelbſt etwas zu Gute thut, in dem ſogenannten Weltſchmerz eine ebenſo oberflächliche, wie vielfach gefeierte Geſtalt uns erleben laſſen. Aber die Falſchheit des Herzens iſt dabei offenbar. Solcher Schmerz, unwahr in ſich, vergiftet das ſittliche Bewußtſein. Die Strenge der Selbſtbeurtheilung iſt eitel Schein, da das Ich als beurtheilendes ſich ſelbſt als edel fingirt und genießt. Da kommt es alſo darauf an, daß der empiriſche Menſch in ſeiner Ganzheit und Einheit dem Urtheil Gottes, von dem ihm das Gewiſſen Kunde gibt, ſich unterſtelle, nicht aber ſich dualiſtiſch theile in zwei Menſchen, von welchen der eine gut und edel ſei. Der ideale Menſch iſt ja zunächſt kein Sein, ſondern ſein ſollend; er beanſprucht aber den ganzen empiriſchen Menſchen und treibt daher an, anders als durch jene Zweiheit, die Verſöhnung zu ſuchen.

5. Wo nun aber im Gegenſatz gegen dieſe Verirrungen der religiöſe Trieb in ſeiner ethiſchen Richtung rein feſtgehalten wird, da weiß und bekennt ſich der Aufrichtige als ſchuldbelaſteten Sünder. Damit beginnt er in der Wahrheit zu ſtehen, und eine Gewißheit ſittlich religiöſen Charakters zu haben, wenn auch ſchmerzlichſter Art. Dieſelbe iſt auch nicht bloß negativer Beſchaffenheit, ſondern treibt vorwärts. Der ethiſirte religiöſe Trieb weiß den Werth und die Nothwendigkeit lebendiger Gottesgemeinſchaft ganz anders zu ſchätzen, als zuvor. Jetzt erſt, wo ihm das hohe reine Bild der Gottähnlichkeit aufging, dazu er berufen iſt, kann er den Pſalmiſten verſtehen und mit ihm ſprechen: Meine Seele dürſtet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angeſicht ſchaue? Oder mit Auguſtinus: Meine Seele hat nicht Ruhe, bis ſie Ruhe findet in dir! Das gleichen Schrittes mit dem Bewußtſein der hohen perſönlichen Aufgabe erwachte Bewußtſein der Sünde und Schuld iſt nun zwar auch Bewußtſein der Trennung und Geſchiedenheit von Gott. Aber das muß nur das Bedürfniß der Einigung mit Gott ſchärfen und vertiefen zum lebendigſten Verlangen nach der Verſöhnung mit ihm. Und da der geweckte ſittlich-religiöſe Sinn wohl weiß, daß er ſich dieſe nicht geben noch fordern und ertrotzen kann, ſo iſt er angewieſen auf Gottes That, der allein Sünde vergeben und den Himmel ſeiner Gemeinſchaft erſchließen kann. Da wird die Frage be-

rechtigt und nothwendig: sollte nicht irgendwo die wahre Religion, die Religion der Versöhnung gegeben sein, ohne die der erwachte religiöse Sinn nicht leben kann? Wenn die vorchristliche Zeit noch lange leben konnte auf Hoffnung, weil das Bewußtsein seine Vertiefung noch nicht hatte oder auf göttliche Verheißung sich verließ und den neuen Bund erharrte, als dessen Verwirklichung das Christenthum auftrat, so nimmt doch innerhalb der Christenheit das mit der inneren Entzweiung beschäftigte Bewußtsein nothwendig und unwillkürlich eine gespanntere, peinigendere, heilverlangendere Gestalt bei ernsteren Gemüthern an, als vor Christus. Suchen sie aber ernstlich eine Religion der Versöhnung so kann kein Zweifel sein, sie ist entweder nirgends oder in derjenigen zu finden, welche allein und ausdrücklich die Religion des Friedens mit Gott zu sein beansprucht. Sie stehen ihr vielleicht auch jetzt noch fremd gegenüber, und doch ist ein großer Unterschied in Vergleich mit der Zeit, da sie am historischen Glauben irre wurden. Denn damals fragten sie noch nicht nach der Religion der Versöhnung. Jetzt dagegen sind ihnen neue religiöse Bedürfnisse und ein ernsterer sittlicher Sinn erwacht; und da wäre ein einfaches Stehenbleiben bei dem früheren Verwerfungsurtheil gänzlich unberechtigt. Das Christenthum, müssen sie sich sagen, werde ihnen vielleicht in ganz anderem Licht erscheinen, wenn sie ausgestattet mit ihren neuen Erfahrungen oder Bedürfnissen einen prüfenden Blick auf dasselbe werfen wollen. So muß der Zweifel und die Selbstkritik die Richtung auch auf ihre bisher zum Christenthum eingenommene Stellung nehmen.

Zweiter Artikel.

§ 11. Uebergang vom religiösen Zweifel zur religiösen Gewißheit. Die göttliche Traurigkeit oder die Reue, die niemand gereuet. (2. Kor. 7, 10.)

Ist durch den sittlich-religiösen Proceß (§ 10) die Trauer über sich selbst zum Heils- oder Lebenszweifel geworden, so ist Verständniß und Empfänglichkeit für die evangelische Botschaft erschlossen, die alle Selbstrechtfertigung des Sünders verwirft, aber auch die Selbstverurtheilung wie bestätigt, so in göttliche Vergebung umsetzt und

dem Glauben an Christus Gewißheit der Rechtfertigung verheißt. Durchdringen sich nun kraft der Predigt von Christus Demuth und Muth, Verzagen an sich selbst und Vertrauen auf Gott zu lebendiger Einheit, so wird der Act des Glaubens möglich, sittlich nothwendig und wirklich, der das Evangelium innerlich aneignet und dem sich dieses nun in eigenster Erfahrung als die Kraft des Heils und als die Wahrheit erweist, die eine neue Weise des Seins und Bewußtseins, die Gotteskindschaft begründet.

1. So schmerzlich auch die aufrichtige Selbsterkenntniß ist, und so wenig die Trauer über sich und das Bewußtsein der Geschiedenheit von dem heiligen und gerechten Gott schon Versöhnung bringt oder ist, so kündigt sich darin doch schon mehr innere Homogeneität mit dem, was das Christenthum sein will, an, als die Stufe des bloß historischen Glaubens hatte, die noch kein inneres Verhältniß zum Christenthum besaß. Denn wie gar anders steht jetzt der Mensch da, als damals, wo er mit dem historischen Glauben brach! Damals erschien ihm das Christenthum vielleicht nur als ein todter, den Geist belastender Haufe von Satzungen, oder wie eine fremdartige, die Freude und Sicherheit des selbstzufriedenen Bewußtseins störende Botschaft: jetzt wird die wahre Religion gesucht und erkannt, daß, um die wahre zu sein, sie Religion der Versöhnung sein muß, und das Subject steht wieder vor dem Christenthum mit der Frage: Da ich ohne Religion und Gottesgemeinschaft nicht leben kann und mit dem Edelsten und Besten in mir verloren gehe, bist nicht du die Religion der wahren, versöhnenden Gottesgemeinschaft? Kannst und willst du nicht mein, mein Glaube und meine Liebe werden? Und in der Frage, ob nicht das Christenthum die Religion sei, liegt schon der Wunsch, daß es so sein möchte, die Geneigtheit zu glauben. Damit ist wieder eine positive Stellung zum Christenthum eingenommen, und ein Wendepunkt eingetreten, der Hingebung an die objective Anschauung vom Christenthum, von Christus fordert. Die Macht des Christenthums über Andere, und sein Segen für sie will nun nicht bestritten werden, nur fehlt die eigene Gewißheit von seiner Wahrheit. Aber verglichen mit der Stufe des historischen Glaubens ist nun auch ein Weiteres gewonnen, ein Dreifaches: Die Erleuchtung über die eigene Unvollkommenheit und Sünde, oder über das Bedürfniß der Versöhnung; die Erleuchtung

über das, was des Chriſtenthumes Kern und Mittelpunkt ſein muß, wenn es leiſten ſoll, was der religiöſe Trieb bedarf; endlich ein erſchloſſenes Auge dafür, wo in einer Perſon oder einem Werke der Geiſt der Verſöhnung, der Gottesfriede lebt; wo das Subject den wirklichen Beſitz und Genuß des höchſten Gutes, der Lebensgemeinſchaft mit Gott vorausſetzen kann, alſo der geöffnete Sinn für die Spur der göttlichen That, mit dem Streben, derſelben mittheilhaft zu werden. Jetzt weiß die Seele das Entſcheidende, das Centrum von der Peripherie zu unterſcheiden, um darnach ihre Stellung zum Chriſtenthume zu nehmen, d. h. ſie weiß, womit zuerſt die Einigung zu ſuchen iſt und was an ihm zunächſt auf ſich beruhen mag.

2. Die Hauptſache für den wirklichen Fortſchritt auf der Bahn, die ſich hiemit eröffnet, liegt darin, daß der lebendig erwachte religiöſe Trieb nicht in ſich bei ſeiner Subjectivität verharre, denn das hieße ſich mit ſich ſelber nähren oder vielmehr ſich in ſich verzehren wollen; ſondern daß das Subject den Weg finde zu der religiöſen Objectivität, in letzter Beziehung zu dem lebendigen in Thaten ſich bezeugenden Gott, aber ohne ſich ſelbſt zu verlieren, oder den Gegenſtand ſich nur äußerlich zu laſſen, vielmehr um denſelben mit ſeinem Bewußtſein innig zu vermählen.

Aber ſolcher Zuwendung zur Welt der religiöſen Objectivität ſtellen ſich wieder Hinderniſſe entgegen, die in Ausdauer und Redlichkeit beſeitigt ſein wollen. Die nach lebendiger Gottesgemeinſchaft verlangende Seele weiß ſich mit der Bedeutung der Geſchichte für die Religion nicht ſofort zurecht zu finden, kann glauben, die Geſchichte als etwas Vergangenes könne für die Religion nichts austragen, es könne das Göttliche ſeine Geiſtigkeit nur als geſchichtsloſes behaupten. Der Verſtand kann ferner gegen ein Nahen, eine Herablaſſung Gottes in die Geſchichtlichkeit, wie das Chriſtenthum ſie lehrt, ſeine Erhabenheit und Unendlichkeit, wohl auch Unveränderlichkeit geltend machen. Alles Aeußere kann als zu niedrig und unwürdig erſcheinen, um Organ oder Mittel göttlicher Gnade zu ſein, oder auch als Umweg, um für den Geiſt etwas zu leiſten. So kann alle äußere objectiv geſchichtliche Offenbarung Gottes, alle Manifeſtation, als ein Einwirken oder Eintreten Gottes in die Geſchichte als unmöglich erſcheinen, vor allem die Menſchwerdung Gottes in Chriſtus; und die Frömmigkeit kann ſo in einem geſchichtslos ſpiritualiſtiſchen falſch

myſtiſchen Charakter beharren zu müſſen meinen. Allein dieſe Einreden haben kein Recht, den Gang des nach religiöſer Gewißheit Strebenden aufzuhalten. Vielmehr ſchon die Myſtik des Mittelalters erkannte: „Wem Innerkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, denn (Dem) dem Innerkeit wird in Innerkeit“ (H. Suſo). Die äußere Realität muß nicht ungeiſtig, geiſtlos oder geiſtwidrig ſein; ſie kann auch die auf Weltwirklichkeit gerichtete Energie des Geiſtigen ſelber darſtellen. Die Geſchichte kann auch Ewiges ausdrücken und ewigen Gehalt haben, der gleichſam für jeden Empfänglichen ſich verjüngt; die Frömmigkeit ſelbſt aber verlangt zwar nicht bloß nach vergangenen Thaten Gottes, aber ebenſowenig nur nach einer Kunde von abſtracten Grundſätzen göttlicher Heilsordnung, ſondern, weil nach lebendiger Gottesgemeinſchaft, nach Thaten Gottes, die ſich für das Subjekt und in ihm verjüngen, und ihm eine objective Bürgſchaft geben, nicht bloß mit ſubjectiven Einbildungen und Vorſtellungen zu thun haben. Der normale religiöſe Trieb iſt nicht nur auf ein ewig gleiches göttliches Sein gerichtet, ſondern auf Gottes Sein inſofern, als es auch Princip von Thaten iſt, von Liebesbegegnung Gottes mit dem Menſchen. Ebenſo iſt aber auch die Vorſtellung von einem Gott, der durch ſeine eigene Majeſtät unfrei, von der Welt abgeſchloſſen ſei, eine willkürliche; ſeine Unendlichkeit wäre grade dadurch verendlicht, wenn die Welt ihm als unüberſteigliche Schranke gegenüber ſtände, ſo daß er in ihr ſich nicht als Lebendigen beweiſen könnte. Daſſelbe ergibt ſich von dem Bedürfniß des Menſchen aus. Dem Frommen iſt es wie geſagt um perſönlichen Antheil an Gottes Huld zu thun. Nun wäre aber Gott und ſeine Gnade in ihrer Allgegenwärtigkeit, in ihrem freien Schweben über dem Weltall für den Einzelnen nicht erfaßbar; gerade weil ſie überall iſt, iſt ſie für das Subject gewiſſermaßen nirgends, und der Menſch würde da ihrer als einer auf ihn gerichteten nimmer froh. Das Alles erhält aber noch größeres Gewicht durch das Schuldbewußtſein, das uns Gott ferne rückt, wenn nicht er vergebend ſich naht. So muß alſo, und das iſt die Lehre des Chriſtenthums, der unendliche allgegenwärtige Gott, mit Luther zu reden, ſich ſelbſt für uns faßlich machen, das ewige Wort, das in ſeiner Unendlichkeit über uns ſchwebt, muß zur geſchichtlichen Macht werden und ſich zeitlich manifeſtiren, um Zugang zu dem Einzelnen zu haben und Zugang zu ſich zu

geben. Der Mensch, dieses einzelne geschichtliche Wesen bedarf es, daß die ewige Gnade für ihn eintrete in seinen Kreis, und ohne sich zu verlieren, sich herablasse in die Einzelheit des Raumes und der Zeit. Statt durch diese als durch Schranken sich von den Menschen scheiden zu lassen, wird sie das Endliche mit Raum und Zeit zu Medien ihrer Selbstoffenbarung und Mittheilung verwenden können. So wird also das Subject, unbeirrt durch Einwürfe des Verstandes gegen die Möglichkeit, daß Gott in Raum und Zeit eingreife, Aeußeres und Endliches zum Organ seiner Offenbarung und Selbstmittheilung machen könne, sich im Gebiet der Christenheit danach umzusehen haben, wo es echte verläßliche Spuren der Nähe und der Thaten Gottes finde, die seinem religiösen Bedürfniß zur Nahrung und Befriedigung dienen können. Denn die Unmöglichkeit annehmen, durch objectiv Geschichtliches mit Gott selbst in Gemeinschaft zu kommen, hieße wieder die Unmöglichkeit der Religion behaupten.

3. Nun bietet sich innerhalb der Christenheit dreierlei dar, was Organ oder Vehikel der Gottesgemeinschaft, Repräsentation der Nähe Gottes bei den Menschen sein will: die religiöse Gemeinschaft, sei es in freier socialer Form, sei es in organisirter als Kirche; sodann Heilige Schriften als Denkmäler oder Urkunden göttlicher Offenbarung oder des Wortes Gottes an die Menschen; endlich heilige Handlungen symbolischer Art, welche als gottgestiftete verheißen, daß mit ihnen eine göttliche Mittheilung sich für den Empfänglichen verbinde, d. h. die Sacramente. Jedes dieser drei für sich hat einen Mangel an sich, aber jedes derselben vermag auch etwas Eigenthümliches zu leisten, wodurch ein Mangel der andern ergänzt wird, so daß zum normalen Gang und Anlangen beim Ziel ein Zusammenwirken dieser drei erforderlich ist.

Gewiß ist es naturgemäß und heilsam, daß das Subject, dem das Auge für die Versöhnung und Gottesgemeinschaft als das höchste Gut sich zu erschließen beginnt, Gemeinschaft suche mit der religiösen Gemeinde oder Kirche, besonders mit solchen ihrer Glieder, welche die Spuren des Geistes Gottes und seines Friedens an sich tragen und so lebende Denkmale der gegenwärtigen Kraft des Christenthums sind. Der Unmündige hat sich an die Leitung und das Vorbild des mündigen, religiösen Geistes hinzugeben (§ 6), damit die Autorität wirke, was ihr Name besagt, ein Wachsthum.

Aber menſchliche Gemeinſchaft und Kirche kann keine religiöſe Perſönlichkeit ſchaffen, kann der Seele die Gottesgemeinſchaft ſelbſt und die Gewißheit derſelben nicht geben. Sie muß vielmehr Antrieb und Wegweiſung ſein, um das für ſich ſelbſt zu gewinnen, was ihre lebendigen Glieder haben müſſen, und was allein die entſcheidende Befriedigung geben kann. Will ſie bei ſich als dem Ziele feſthalten, ſo ſetzt ſie ſich an Gottes Stelle; ſo verſagt ſie grundſätzlich der religiöſen Entwickelung ihre Krone, und hielte auf der Stufe der Geſetzlichkeit feſt. Wollte aber das Subject ſelbſt ſich wieder einſchläfern laſſen durch das Vertrauen auf die Kirche, ſo vergäße es, daß in Dingen des ewigen Heils der Seele es nicht auf menſchliches Sagen ankommen kann, ſondern nur auf Gottes eigene Bezeugung,[1] daß es in der Religion nicht auf Hingebung an Menſchen, ſondern an den lebendigen Gott ankommen muß. Ja da die chriſtlichen Confeſſionen im Streite ſind und ſich gegenſeitig Verunreinigung des Chriſtlichen vorwerfen, der Geiſt des Friedens und der Verſöhnung aber, der den erwachten religiöſen Trieb anzieht, von allen Confeſſionen auf Chriſtus als die Quelle zurückgeführt wird, endlich da das Denkmal echter Ueberlieferung von Chriſtus von Allen in der H. Schrift gefunden wird, ſo wird das Subject ſich dieſem Urſprünglichſten und Verläßlichſten zuzuwenden und Chriſtus, wie die H. Schrift ihn malt, in der Schrift zu ſuchen haben. Um nicht Menſchliches für göttlich zu nehmen, oder zu dem Standpunkt zurückzufallen, der nichts Höheres weiß als die Hingebung an die Gemeinſchaft, wird ſich das Subject der Kirche nicht zuwenden, ohne ſie an dem Urchriſtenthum zu meſſen, deſſen Denkmal die H. Schrift iſt. Womit wohl beſteht, daß die chriſtliche Gemeinſchaft einen Eindruck von der realen Kraft und Vertrauenswürdigkeit des Chriſtenthums, gleichſam ſeiner ewigen Jugend und Selbſtverjüngungskraft zu gutem Vorurtheil hervorrufe.[2]

So iſt nach dem nie ganz zu verleugnenden eigenen Maßſtab der chriſtlichen Confeſſionen die H. Schrift, zunächſt N. T. als das Object zu betrachten, an das Derjenige ſich zu wenden hat, der die

[1] Joh. 4, 42. 5, 35.

[2] Vgl. v. d. Goltz, Die chriſtlichen Grundwahrheiten. 1873. S. 25 ff. Statt einer normativen Stellung der Kirche iſt das Wort: Zeugniß, vorbildliche Anleitung vorzuziehen.

Frage zur Entſcheidung bringen will, ob das echte Chriſtenthum die Wahrheit und die Religion ſei, die das Herz zu befriedigen vermag, das Gott ſucht und ihn in ſeinen geſchichtlichen Thaten ergreifen will. Zwar ſtellt ſich da wieder, zumal in der Gegenwart, der Zweifel entgegen, ob denn die neuteſtamentlichen Schriften in allen Punkten glaubwürdig ſeien, und alſo die Seele ihr Heil dem Evangelium anvertrauen könne? Und gelänge es, den Menſchen hier wieder von der Sache, auf die es ankommt, abzuziehen zu allerlei einzelnen, für das Heil nicht entſcheidenden Fragen hiſtoriſcher, kritiſcher oder apologetiſcher Art, ſo wäre das nur wieder ein Einlenken in die theoretiſchen Unterſuchungen zur Zeit des alten Supranaturalismus und Rationalismus, die ſelbſt im günſtigſten Fall nie zu ſicherer Entſcheidung darüber führen könnten ob das Chriſtenthum die Religion der Verſöhnung, die religiöſe Wahrheit wirklich ſei, worauf es dem Menſchen auf der Stelle, wo wir hier ſtehen, ankommt. Das urkundliche urſprüngliche Chriſtenthum will er nach ſeinem inneren Werthe kennen lernen und deshalb weil es ihm um das Urſprüngliche und Urkundliche zu thun iſt, um das Chriſtenthum, von welchem die Chriſtenheit von ihren Anfängen an gelebt hat, wendet er ſich fragend an die H. Schrift, in der Hoffnung, das von ihr verkündigte Heil ſelbſt zu erfahren. Um dieſe Frage thun und zur Entſcheidung bringen zu können, dazu bedarf es nicht vieler gelehrter Vorbedingungen und disputabler hiſtoriſcher Ueberzeugungen. Was die Glaubwürdigkeit anlangt, ſo genügt zunächſt die nicht zu leugnende Thatſache, daß Jeſus Chriſtus der Stifter der chriſtlichen Kirche iſt, und daß er, was auch die extremſte negative Kritik zugeſteht, eine Perſönlichkeit iſt, ausgezeichnet durch eine einzigartige ſittliche und religiöſe Hoheit, die ihn dem Vertrauen und der Ehrfurcht empfiehlt. Das ſteht feſt, auch wenn an die H. Schrift nicht ſchon die Vorausſetzung ihrer Inſpiration oder ihrer Glaubwürdigkeit in allem Einzelnen herzugebracht wird, wie auch noch nicht die Ueberzeugung, daß in Jeſus Chriſtus die göttliche Kraft der Erlöſung und Vollendung ruhe, eine Ueberzeugung, die, wie wir ſahen, der bibliſche Supernaturalismus beweiſend zu bewirken ſich getraut hatte. Unmöglich kann das Subject dieſe Gewißheiten oder Ueberzeugungen ſchon irgendwie erworben haben, bevor es ſich mit dem *Inhalte* der evangeliſchen Verkündigung näher zu thun

gemacht hat. Lehrreich ist vielmehr für alle Zeiten jenes Verfahren des Apostels Paulus. Von seiner Inspiration und von der Wahrheit seiner evangelischen Berichte konnten die Heiden nicht eine Gewißheit mit hinzubringen; er verlangt auch nicht als Erstes den Glauben an die H. Schriften A. T., noch an Geschichte ohne Heilsbeziehung, sondern er predigte Buße und den Bußfertigen Vergebung der Sünden um Christi willen, und die solche Verkündigung annahmen, denen wurde auf Grund der Erfahrung der Heilkraft des Christenthums beides gewiß, der Kern der evangelischen Geschichte von Christus, den er verkündigte, und die dem Apostel zukommende Glaubwürdigkeit und Autorität. So muß nun aber auch das Subject, das inne werden will, ob das Christenthum die Religion der Versöhnung sei, nicht erst in die Labyrinthe der Discussionen über all die einzelnen historischen Berichte sich einlassen, so wichtig diese Dinge an ihrem Orte sein mögen. Mit dem geöffneten Auge für das, was Centrum in der H. Schrift und das Entscheidende sein muß, wenn das Christenthum die Religion sein soll, hat ja der Mensch gelernt, das Abgeleitete oder Peripherische in Vergleich zu dem Centralen zunächst auf sich beruhen zu lassen und dagegen mit aller Kraft sich der Frage zuzuwenden, die über Alles, auch den Werth des Abgeleiteten und Peripherischen entscheidet. Ueber diese Hauptsache aber will er das echte, urkundliche Christenthum sich aussprechen hören, um bei sich zu einer Entscheidung über das Christenthum selbst zu kommen. Daß nun aber das echte, urkundliche Christenthum in den Schriften N. T. verzeichnet ist, darüber kann kein Zweifel sein. Alle christlichen Confessionen weisen auf die H. Schrift als ihre Urkunde zurück. Wer wissen will, was das Christenthum, diese welthistorische Größe, sein will, muß sich an sie halten. Und wenn auch die Erörterungen über das, was das Ursprünglichere und Aeltere in diesen Denkmalen sei, oder die Fragen über die volle Canonicität der einzelnen Theile nicht beliebig können geschlossen werden, so kann auch dieses hier nicht störend in Betracht kommen. Denn in Betreff dessen, um was es dem Menschen in der Stellung, die wir hier besprechen, zu thun ist, in Betreff der Erfahrung und inneren Gewißheit von der beseligenden Kraft des Christenthums lautet die Stimme aller Schriften N. T., wie aus Einem Mund dahin: in Jesus Christus sei der Quell des Heils

und der Heilsgewißheit, in der Offenbarung Gottes, in seiner Person sei die Kraft der Erlösung und Vollendung der Welt, Gnade und Wahrheit beschlossen, der Glaube an ihn aber macht dieser Güter theilhaft." Wo ist denn, christologisch angesehen, — und darauf kommt es hier an — das angeblich ebjonitische Urchristenthum, dem Christus bloß ein Prophet, dabei aber ein sündiger Mensch soll gewesen sein? Wo ist der Christus, der die Menschen auf ihre eigene Kraft verwiesen oder gelehrt hätte, daß sie seiner als des Arztes nicht bedürfen, etwa weil Gott mit dem Sünder ewig versöhnt sei, es also einer Versöhnung nicht bedürfe? Das Gesammtzeugniß der Urkirche von Christus, soweit wir nach dem eigenen Standpunkte der negativen Kritik es haben, ist nicht zwiespältig darin, worauf es hier ankommt, in dem Bekenntniß, daß in Jesu, dessen reines heiliges Bild sich dem Vertrauen und der Liebe jedes für das Höhere Empfänglichen empfiehlt, der Erlöser der Welt erschienen sei, wie er selbst von sich bezeugt.[1] Und eine umgewandelte Welt zeugt für ihn, wie die Begeisterung der Seinen und die dankbare Liebe, stärker als der Tod, die er den Seinen einflößte und deren Flamme noch heute fortlebt in denen, die in die Anschauung seiner Person sich haben versenken und die Erfahrung von dem bei ihm machen wollen, was er verheißt. Darum darf der, der wirklich nach geschichtlichen Spuren göttlichen Lebens und göttlicher Thaten verlangt, um auch seinerseits dadurch an der ewigen Liebe Gottes, die darin zeitlich sich offenbart hat, Antheil zu gewinnen, durch kritische Einreden nicht die Zweifel in sich erwecken oder erneuern lassen, die ihn zurückhalten könnten, sich mit den Urkunden des Christenthums vertraut zu machen und der Erscheinung Christi seine ganze Aufmerksamkeit zu widmen, sondern es gilt, in Hingebung an dieses Bild, wie es harmonisch im ganzen Neuen Testament uns vor Augen gemalt ist, in liebender Anschauung desselben die Strahlen der Gottheit, die von ihm ausgehen, auf sich wirken zu lassen. Der Proceß der Kritik darf daran keinen hindern. Dagegen enthält die Geschichte der neueren kritischen Untersuchungen auch die Mahnung, und darin dient sie unbewußt dem Glauben, sich nicht in verhältnißmäßige Nebendinge zu verlaufen und damit aufzuhalten, sondern das,

[1] Entscheidend sind, von allem andern abgesehen, die zweifellos echten Worte der Einsetzung des H. Abendmahles.

was Kern und Mittelpunkt der H. Schrift sein will, zu fixiren, Christum, wodurch der Glaube seine Unabhängigkeit von dem schwankenden Laufe der kritischen gelehrten Untersuchungen behauptet. Diesen mußte deshalb Raum gelassen bleiben, damit der Glaube einen kräftigen Antrieb habe, eine höhere Form der Gewißheit zu suchen, als der bloß historische Glaube in seiner Abhängigkeit von kommenden und gehenden Zweifeln haben kann und dies führt zu dem dritten Punkte.

Dies ist das mit dem Wort von Christus sich verbindende Sacrament. Das urkundliche Wort vom Christenthum, das uns Christi Bild vor Augen stellt, will nicht, daß wir ihn bloß als vergangne Größe ansehen. Sonst könnten wir ihn doch nicht persönlich zum Erlöser und Versöhner haben. Es lehrt seine bleibende Bedeutung, es verkündigt ihn als den, der gestern und heute und derselbe in Ewigkeit ist der uns vor Gott vertritt, um die Sündenvergebung, Versöhnung uns zuzuwenden. Zugleich fordert es auf, mit ihm in Lebensgemeinschaft zu treten, durch den das Wort begleitenden und zu ihm ziehenden Geist. Aber hier wird ein Mangel des Wortes offenbar, der seine Ergänzung verlangt. Das Wort der H. Schrift nennt keinen mit Namen, wendet sich mit der Gnade, die es verheißt, an keinen persönlich, sondern es geht gleichmäßig über Alle hin, die es hören. Um so weniger hat die Person die Sicherheit, die Worte der göttlichen Huld getrost auf sich beziehen zu dürfen, da das Wort neben Verheißung und lockenden Worten auch strafende, drohende, fordernde hat und nicht sagt, welche das Subject auf sich beziehen soll und darf. Wir können uns der Anschauung von Christi Person in der H. Schrift hingeben und bewundernd betrachten, wie er vor 18 Jahrhunderten gelebt, geredet, in Liebe für die Menschheit gewirkt und durch sie gelitten hat, aber ohne daß wir unseres persönlichen Heiles damit froh würden oder den Auferstehungstag eines neuen Menschen in uns feiern könnten. Wir mögen dabei zu der Ueberzeugung kommen, daß Andere dieses Gut erlangt haben; aber wir haben es deshalb noch nicht. Soll hingebendes Vertrauen an Christus möglich sein, so muß er als der Lebendige, Erhöhte für uns sein und sich uns als solcher erweisen. Wie ganz anders war es damals, als Jesus zu dem bestimmten Menschen sprach: „Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben", oder: „Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr!"

Aber dieses persönliche Bedürfniß ist ihm, welcher unser Mittler sein wollte, nicht entgangen und deshalb hat er jene heiligen Handlungen eingesetzt und der Kirche übergeben, in welchen wir laut seinem urkundlichen Wort die Fortsetzung seines persönlichen Liebeswillens, wie derselbe bis an die Einzelnen heranreicht, sehen sollen. Die Stiftung des Christenthums hat dem allgemeinen Wort von Christo, wie zweifellos historisch feststeht, die Sacramente zugeordnet als Acte, die mit dem Worte verbunden, in seinem Namen und Auftrag die Darbietung der freien und ganzen Gnade an die einzelne Person vermitteln sollen, aus deren Fülle geschöpft werden darf, was irgend Jeder bedarf und wofür seine Empfänglichkeit vorhanden ist. Ja sie enthalten in der Einladung zum Heil schon den göttlichen Spruch, das göttliche Urtheil, daß die Liebe Gottes und das Recht der Kindschaft der Person gelten soll.

So ruft das Christenthum von dem unbestimmten Trachten nach Gott und Gottesgemeinschaft, von dem bloß innerlichen Boden des Geistes, wo Psychisches und Pneumatisches, Menschliches und Göttliches sich so leicht vermischen und Selbsttäuschungen erzeugen, zur objectiven Erscheinung des Christenthums 1) in der religiösen Gemeinschaft, wo dem Subject der Eindruck wird, daß das Christenthum eine reale, weltbewegende Kraft war und ist; von der christlichen Gemeinschaft der Kirche aber 2) zum Wort Gottes in der H. Schrift, das allem geistlichen Schein und Irrthum durch seine scheidende Kraft entgegentritt; durch das Wort Gottes selbst aber 3) zu den objectiven Stiftungen die der lebensvollen persönlichen Gemeinschaft dienen, welche der Erlöser als erhöhetes Haupt seiner Gemeinde mit den Seinen, auch mit jedem Einzelnen halten will, um ihm die Gewißheit des persönlichen Heils zu geben, die mit der göttlichen Gewißheit von seiner Erlöserwürde verbunden ist.

4. Uebergang zur religiösen Gewißheit. Für das Subject, das normalen Ganges aus der bloßen Subjectivität heraus zu einer göttlichen Objectivität gelangen möchte, in der die ewigen Kräfte der Erlösung leben, steht so von objecter Seite alles bereit. Es kommt nur darauf an, daß es wirklich zugreife und das sich darbietende Heil als geltend nicht bloß andern, sondern auch ihm selbst bejahe und es sich zueigne. Damit ist die entscheidende Krisis herangekommen. Aber auch

ſie vollbringt ſich nicht von ſelbſt, ſondern nur in ernſter Arbeit, und wieder unter Verſuchungen zu Abwegen nach beiden Seiten. Denn der Aufbau des inneren Menſchen iſt ein großes Werk, ja der heiligſte Bau. Da kann einmal eine unruhige Haſt und Ungeduld, religiöſe Gefühle zu erzwingen, ſich mit religiöſen Vorſtellungen zu erfüllen ſuchen, oder in äußeren, religiöſen oder kirchlichen Uebungen, in religiöſer *πολυπραγμοσύνη* ſich bewegen, ſtatt in Einfalt den Blick auf das Eine, was Noth iſt, zu richten und ſtille Sammlung des Gemüthes zu ſuchen. Es kann ſich damit der Wahn verbinden, durch ſolches ſich der Gottesgemeinſchaft würdig zu machen, ſie verdienen zu wollen. Da fehlt es alſo noch an dem kindlichen Sinn, der in Einfalt und Geduld, in einer mit der Selbſterkenntniß wachſenden Demuth, in Contemplation und Gebet dem Worte Gottes ſtille hält.

Aber umgekehrt kann auch der entgegengeſetzte Fehler, religiöſe Trägheit und falſche Genügſamkeit ſich in die Geſtalt der Demuth kleiden. Das iſt die andre Form des unkindlichen Eigenwillens. Der Menſch kann es für zu groß und wunderbar halten, daß der majeſtätiſche Gott ſich um ihn, die einzelne Seele kümmere und ſich herablaſſe zu einer realen That an ihm — wenn er es auch vielleicht an Anderen thue. Ruft den Erſteren das Chriſtenthum zu: „Kehret um und werdet wie die Kinder“ (Matth. 18, 3), ſo lockt es die Verzagtheit, die doch wieder einer Schwäche und Trägheit des religiöſen Triebes entſtammt, durch das Wort: „Die dem Himmelreich Gewalt anthun, reißen es an ſich“ (Matth. 11, 12). Es hält die Einen feſt, um ſie demüthiger, die Andern, um ſie muthiger zu machen, wozu wachſende Erkenntniß der Sünde, Schuld, Verſöhnungsbedürftigkeit und fortgehende Ausſcheidung alles unreinen Eigenwillens gehört. Die objective Macht, die dieſes bewirken will, iſt das von der Kraft des Geiſtes Gottes begleitete Wort mit doppelter Schneide (Hebr. 4, 13). So werden mehr und mehr die Hinderniſſe beſeitigt, Muth und Demuth einander zugeführt und beide geeinigt zu der kindlichen Geſinnung, ohne die der entſcheidende Glaubensact nicht möglich iſt, der das Wort und in dem Worte, wie es in der H. Schrift oder dem Sacrament ſich darbietet, das eigene Heil vertrauensvoll ergreift. Wie kommt es nun zu dieſem Act? In der kindlichen Geſinnung liegt die Fähigkeit, immer reiner das Bild Chriſti in ſich

aufzunehmen wie in einen lebendigen treuen Spiegel des Gemüthes. Das im Worte betrachtete Bild Christi erwarmt gleichsam für die innere Anschauung und während zuvor dem Menschen die Augen wie gehalten waren, der Buchstabe todt und wie ein Grab Christi schien, so steht dieser nun auf vor dem geistigen Auge. Und wenn nun gleich an dem Anblick der Heiligkeit des Menschensohnes auch das Gefühl der Armuth, Sünde und des Abstandes von Gott sich immer mehr schärft, so kann doch die Seele immer weniger lassen von der Anschauung Christi und von der Botschaft der Liebe Gottes, die er verkündet und darstellt, nur wagt sie noch nicht, diese Freudenbotschaft auf die eigne Person bestimmt zu beziehen und sich anzueignen. Vollbrächte sie diese Beziehung auf sich in Willkür und eigenmächtig, so könnte der Glaubensact nicht mit gutem Gewissen geschehen. Andrerseits ohne die gläubige Aneignung könnte es zur Glaubenserfahrung und der mit ihr verbundenen Gewißheit nicht kommen: Es kann scheinen, der Glaubensact sei, damit er nicht ein Act der Willkür sei, davon abhängig zu machen, daß der Mensch, bevor er ihn vollzieht, Gewißheit habe sowohl von Christi Erlöserkraft als von seinem auch auf uns gerichteten Liebeswillen, denn von Ueberzeugung wird dieser Act geleitet sein müssen, wenn er nicht blind und eigenmächtig vollzogen werden soll. Andrerseits ist die christliche Lehre und Erfahrung umgekehrt Dieses, daß uns erst durch den im Glauben ergriffenen Inhalt des Christenthums, Christus, ein neues Bewußtsein und die Gewißheit von dem persönlichen Heil wie von Christi Würde zu Theil wird. Wie entkommen wir nun dem Cirkel, wornach, was uns zum Glaubensacte berechtigt, eben die Gewißheit scheint sein zu müssen, die doch andrerseits erst dem vollzogenen Glaubensacte verheißen ist? Die Antwort ist: es ist zu unterscheiden zwischen dem annehmenden oder ergreifenden und zwischen dem besitzenden und die Kraft seines Inhalts erfahrenden Glauben. Erst der letztere ist der heilsfrohe, seiner Sache göttlich gewisse Glaube. Der erstere aber ist Act des Vertrauens, das allerdings auch nicht ohne Ueberzeugung von der Berechtigung wie Verpflichtung zu demselben gewährt werden darf. Aber zu solchem Vertrauen sind wir auch sittlich vollkommen berechtigt, ja verpflichtet, wenn der Gegenstand, der unser Vertrauen in Anspruch nimmt, unser innerstes Wesen, das beste Sehnen des sich ohne Frieden, hülflos und

zerriſſen fühlenden Geiſtes ſo anſpricht, daß ſich daraus das beſtimmte Vorgefühl bildet: hier, wenn irgendwo, ſei das Heil, wie wir es bedürfen. Daraus erwächſt das Bewußtſein der Pflicht, das Vertrauen nicht zu verſagen. Das iſt der Zug des Vaters zum Sohne. Bleibt alſo nur das Herz aufrichtig und das Streben lebendig, ſo treibt die innre Noth des Bewußtſeins der Sünde und Schuld, andrerſeits die immer mehr ſich erſchließende Erkenntniß Chriſti zu der Zuverſicht oder dem Vertrauen, daß beide, Chriſtus und unſre Noth für einander da ſind. Und ſo zieht uns unter Zuſtimmung des Gewiſſens und bei offenem Auge deſſelben der Ruf der Kirche, des Wortes und der Stiftungen Chriſti (oder Gottes Geiſt und zuvorkommendes Wirken durch ſie) zu dem Glaubensact, durch den wir das Chriſtenthum innerlich aufnehmen, dieſes aber nun auch ſeine Kraft und Wahrheit uns zu erfahren geben kann. Die gereifte, lebendige, kindlich zugreifende Empfänglichkeit und der Gnade heilige Liebesfülle ſchlagen nun zuſammen im innerſten Mittelpunkt der Perſönlichkeit zu einem neuſchaffenden Lebensfunken und der von der zuvorkommenden Gnade Ergriffene iſt nun zu einem Ergreifenden, ja Beſitzenden geworden. (Joh. 4, 14. Phil. 3, 12). Das angeeignete Chriſtenthum kann nun wirken, was es will, das neue Bewußtſein, die Kindſchaft Gottes, ja das neue Sein, die neue Creatur. Die ewige, bis in den tiefſten Grund des Gewiſſens hinabreichende Verſöhnung iſt nun gefunden. In der Zeit ſtehend weiß nun der Gläubige ſich im ewigen Leben, den Himmel offen über ſich und in dem Himmel ſeinen Vater. Joh. 4, 14. 6, 47. 11, 25. 1, 52. Aus einem Zweifelnden, in ſich Getheilten iſt er nun im Innerſten Einer geworden. Jac. 1, 4. 18. Denn er hat Antheil an dem, der das Princip der Einigung aller Gegenſätze im Weltall perſönlich iſt. Kol. 1, 20. Eph. 1, 10; er weiß ſich geeinigt mit dem Mittelpunkt aller Wahrheit im Himmel und auf Erden und hat nun das köſtlichſte Gut gefunden, die religiöſe Gewißheit von dem chriſtlichen Heil, die fides divina.

5. Die chriſtliche Gewißheit nach Form und Inhalt. Sie iſt die gottgewirkte Gewißheit, daß wir von Gott gewußt, geliebt, verſöhnt ſind 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9, indem er uns in Chriſtus anſchaut, ſchließt aber nach Form und Inhalt mehrere Beſtimmungen in ſich. Erſtens die formalen. Der Nerv der Sache liegt darin, daß nicht

bloß ein äußeres Zeugniß Gottes da sei, welches durch die Kirche, durch Wort und Sacrament an uns gelange. Denn was hülfe uns das, was nur außerhalb unseres gewissen Wissens bliebe; ebenso aber auch, daß nicht bloß ein subjectives, so leicht täuschendes Zeugniß des eigenen Geistes da sei, der etwa aus seiner sittlichen Erneuerung, oder aus der Kraft und Reinheit seines neuen Lebens seine persönliche Rechtfertigung oder Erwählung erschließen möchte; denn wie unsicher wäre ein Friedensstand, der nur auf unsrer sittlichen Vollkommenheit beruhen sollte! Drittens aber auch nicht darin liegt der Nerv der Sache, daß beides überhaupt da sei, jenes äußere objective Zeugniß und das unseres subjectiven Geistes, sondern darin, daß beides, das wahrhaft Objective und das Subjective in Eines gesetzt seien, also in dem Einheitsbande, vermöge dessen unsre Gewißheit sich gegründet weiß in der objectiven, sich dem Geiste evident machenden und beglaubigenden christlichen Wahrheit.[1] Damit ist einmal gegeben, daß das eigene Zeugniß unseres Geistes vielmehr subjectiv-objectiv wird, nämlich das Wissen in sich schließt, daß wir von Gott in Christo erkannt und geliebt sind als die Seinen, daß unser Selbstbewußtsein oder Urtheil über uns Gottes Urtheil erkannt habe, mit Gottes Urtheil zusammentrifft, ja Wirkung desselben, mithin zugleich Gottes Zeugniß enthält. Sodann, daß des heiligen Geistes Zeugniß nicht bloß in Kirche, Wort und Sacrament sich kund gebe, sondern auch subjectiv wird, also auch objectiv-subjectiver Art ist, indem der in Wort und Sacrament objectiv gegebene Heilsinhalt uns gleichsam ins Herz geschrieben wird, Gottes Gedanken über uns Gedanken setzend in uns werden, ein neues Bewußtsein pflanzen 1 Joh. 5, 10—12, ja in uns ein neues Sein wie Wissen setzen, 1 Joh. 5, 11. Röm. 8, 16. Eph. 1, 13. 4, 30. Beide Zeugnisse, das des Selbstbewußtseins und das objective, vom Gottesbewußtsein vernommene, müssen in eins gesetzt werden, es muß zu der *συμμαρτυρία* kommen wovon Röm. 8, 16. und 1 Joh. 5, 6 die Rede ist. Dieser Zusammenklang, diese Vermählung des Göttlichen und Menschlichen, ist die Versiegelung (2 Kor. 1, 32. Eph. 1, 13. 4, 30).

[1] Wir haben § 3 gesehen, daß auch nach der objectiven Seite Alles auf das Einheitsband des Göttlichen und Menschlichen ankommt. Das also muß sich auch auf der subjectiven Seite wiederholen, damit ein durch Empfangen vermitteltes Abbild jener urbildlichen vollkommenen Einheit da sei.

Aber die religiöse Gewißheit des Glaubens ist auch Wissen von einem Inhalt, der Wahrheit, und trägt diese unmittelbar als gewußte in sich. Ihr Inhalt ist neues Gottes- und Selbstbewußtsein; ja auch eine neue Weltanschauung im Keime. Es ist dabei nicht bloß von uns, unserer Beschaffenheit, unsern Gefühlen zu reden; im Glauben ist auch Bewußtsein von seinem Object. Das Object, von welchem der Glaube die Gewißheit hat, ist erstens Gott, nämlich wie er in Christus offenbar ist, χάρις καὶ ἀλήθεια, oder Gott in Christus als die reale gegenwärtige und erlösende Liebesmacht, Gott als die heilige Liebesenergie. 1. Joh. 4, 16. Röm. 8, 15. Gal. 4, 5. Es ist das aber nicht ein abstractes, lediglich objectives Wissen von Gott als heiligem und liebendem Wesen, oder von einer Offenbarung von Christus als einer vergangenen, in sich abgeschlossenen, sondern Gott wird gewußt als der lebendige, an uns Denkende, uns Liebende, und als die Seinen Wissende. Eben dadurch ist im Glauben wie ein neues Gottesbewußtsein, so ein neues Selbstbewußtsein gesetzt, das sich in Gott Wissen. Wir wissen uns als ewig von Gott erkannte, Geliebte, gleichsam unsere Präexistenz in Gott, uns als in Christus erwählt und geborgen. Von hier aus eröffnet sich endlich auch eine neue Weltanschauung. Die natürliche Welt ist uns nun nicht mehr für sich die wahre Welt. Sie wäre uns wie todt und seelenlos ohne den Geist von oben, der sie fermentiren, zum Symbol und Organ des Göttlichen machen will, zu dem sie sich als Mittel und Werkzeug verhält. Aber endlich dieses neue Gottes-Selbst- und Weltbewußtsein des Glaubens ist zugleich mit Gewißheit verbunden, daß es und seine Zusammenstimmung nicht bloß eine subjective Vorstellung sei, sondern objectiv wahr und gottgewirkt. Der Glaube weiß untrüglich, daß der Geist, der uns zugleich unsre Kindschaft wie Gottes Vaterschaft offenbart, und der Christum verklärt, Wahrheit ist. 1 Joh. 5, 8. Denn wir wissen die Wahrheit durch die Gegenwart der Wahrheit in dem Geist, die wie das Licht sich selbst evident macht, und durch den Contact mit unserem Geist sich wirksam beweist, nämlich Wissen setzend; und durch die Berührung mit Gottes Geist wissen wir, daß Gottes Geist diese Gewißheit gesetzt hat, die daher untrüglich ist. 1 Joh. 5, 6.

Fassen wir beides, das Formale und das Inhaltliche zusammen, so enthält also die religiöse Gewißheit des zur Reife gekommenen Glaubens

einerseits die Gewißheit, daß das objective Zeugniß Gottes, das er in dem Christenthum gab, Wahrheit ist, und daß dieses, aufgenommen in das subjective Bewußtsein sich als Wahrheit zu beglaubigen die Macht hat; und damit wird es objectiv-subjectives Zeugniß. Andrerseits enthält der Glaube die Gewißheit, daß wir mit dem Urtheil unseres Glaubens ruhen auf göttlichem Grunde, Gottes Sinn erkannt haben, und so unser Selbstzeugniß über unsre Gotteskindschaft zugleich göttliches Zeugniß für sich hat, also subjectiv-objectiv ist.

Anmerkung 1. Eine Analogie zu dieser Gewißheit bildet das Gewissen, in welchem auch Gottes Stimme zugleich zu unserem eigenen Wissen wird, indem das Gute, das Gott will und denkt, sich im Gewissen durch sich selbst als ethische Wahrheit, als Gottes Gedanke evident macht. Nur ist der christliche Glaube, den Luther oft das christliche Gewissen nennt, eine Einigung von Göttlichem und Menschlichem in höherer Potenz; in ihm ist der Knotenpunkt der innersten Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen und des Menschen zu sich selbst.

6. Im Glauben findet statt die Vermählung mit Gott in dem H. Geist, der ein festes, weil göttliches Bewußtsein schafft. Des Menschen Wissen wird erhoben in das göttliche Wissen. Es wird göttlich nach seinem Inhalt; denn Gott und seine Liebesgedanken weiß es. Es wird aber auch dieses Inhaltes göttlich gewiß, ohne aufzuhören menschlich zu sein. Das göttliche Wissen, Gottes Liebesgedanke, wird zum menschlichen Mitwissen dadurch, daß Gottes Wissen, das er in uns hat, kraft seiner Liebe Wissen setzend, oder schöpferisch wird, und so ist in solchem Wissen des Menschen von Gott Gott selbst gegenwärtig, um sich ihm kund zu geben (Joh. 14, 21—23). Das göttliche Licht scheint nun nicht mehr bloß an den Menschen oder hinein in die Finsterniß, von der es nicht festgehalten wird, sondern es hat den Menschen selbst zu durchleuchten, ja ein brennendes Licht in dem Menschen zu setzen begonnen (2 Kor. 4, 6. 1 Thess. 5, 5). Nun ist in höherem Sinne, als im Alten Testament, das Wort des Psalmisten erfüllt: In deinem Licht sehen wir das Licht! (Ps. 36, 10.) Ist doch auch von menschlichen Weisen erkannt, daß von wahrem und gewissem Wissen die Rede erst sein kann, wenn das Wissen durchzogen, ja gesetzt ist von der im Geiste gegenwärtig gewordenen Wahrheit.

Anmerkung 2. Dieser Glaube, dessen Genesis wir nun betrachtet haben, ist das s. g. evangelische Material-Princip. Er ist mit dem Mittelpunkt des urkundlichen Christenthums oder der H. Schrift, der formalen Seite des evangelischen Princips,

zugleich unauflöslich geeinigt (welche Norm der Kirche wie Urkunde der Stiftungen Christi ist), theils weil die H. Schrift das christliche Object in seiner ursprünglichen Reinheit für die Kirche sichert, theils weil ihr fundamentaler Inhalt dem Christen als göttliche Wahrheit nun beglaubigt ist.

7. Werfen wir von hier aus einen Blick zurück auf den durchlaufenen Weg, die Genesis des Glaubens, so hat uns der christliche Inhalt selbst von den unvollkommeneren Stufen und unrichtigen Formen seiner Aufnahme zu immer höheren und reineren gewiesen. Die Autorität der Kirche und kirchlichen Traditionen konnte uns nicht festhalten, schon weil wir da keine Gewähr dafür hatten, daß sie uns das ursprünglich Christliche bieten. Aber auch der Glaube, welcher nur um der Autorität der apostolischen und prophetischen Männer willen glaubt, die in der H. Schrift reden, hat noch nicht die vollkommene Intussusception vollzogen, die das christliche Object verlangt, um Gewißheit von sich zu geben. Es kann dabei das Innerste, das Herz dem Object noch fremd gegenüber stehen, und kommt diese gegenseitige noch unüberwundene Fremdheit zum Bewußtsein, so ist das Bewußtsein des Zwiespalts da oder der Zweifel, sei es an dem Object, oder an sich selbst, und an der Richtigkeit der Stellung zu demselben. Da tritt dann, zumal in unserer Zeit für die „Gebildeten" die Versuchung heran, sich lieber der Philosophie anzuvertrauen, um durch wissenschaftliche Gewißheit die verlorene religiöse zu ersetzen, sei es durch ein philosophisches System, sei es durch den Eklekticismus der sogenannten Bildung, die Popular-Philosophie; aber der letztere in seinem willkürlichen Verfahren giebt nicht das gute Gewissen der Unterwerfung unter die Macht der Wahrheit, die sich selbst nicht widerspricht. Die Systeme aber können entweder den Unterschied von Gott und Welt aufheben, in falschem Monismus die Zweiheit aufgeben, oder aber sie anerkennen und bejahen. Die ersteren können nicht leisten, was sie wollen oder versprechen. Sie können es nicht zu einer befriedigenden Einheit und Gewißheit bringen, auch wenn wir vom Materialismus, wie vom pessimistischen Nihilismus absehen; und zwar gilt das von beiden möglichen Hauptformen, von dem akosmistischen Pantheismus, wie von dem atheistischen Pankosmismus. Beide kommen auch wie mit der Religion, so mit der Ethik in Widerspruch, bieten also nicht einmal für intellectuelle Gewißheit einen Ruhepunkt. Was aber endlich die den Unterschied von Gott und Welt, also eine Zweiheit anerkennenden

Syſteme anlangt, ſo machen ſie, je klarer ſie über ſich ſelbſt ſind, deſto weniger darauf Anſpruch, ein Erſatz für die Religion und ihre Gewißheit ſein zu wollen, wie es denn auch ſittlich unzuläſſig wäre, das Intellectuelle an die Stelle der Religion zu ſetzen. Vielmehr ergibt ſich folgerichtig aus der Anerkennung jenes Unterſchiedes Pflicht und Aufforderung, den religiöſen Trieb, wie den ſittlichen zu pflegen und ſeine Befriedigung zu ſuchen. Wo dieſes ernſtlich verſucht wird, wird das Verlangen nach dem ſich offenbarenden Gott wach, und ſchreitet nun dieſes gewiſſenhaft durch alle Verſuchungen hindurch fort, ſo findet es innerhalb der geſchichtlichen Religionen im Chriſtenthume, was es bedarf, durch eine höhere Form des Glaubens, als die fides historica war, durch den evangeliſchen Heilsglauben, woran ſich nun auch eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß anſchließen wird (§ 12. 13).

Anmerkung. Es wird kaum zu bemerken nöthig ſein, ſoll aber doch, um alles Mißverſtändniß auszuſchließen, noch ausdrücklich geſagt ſein: daß auch ohne Bruch mit der chriſtlichen Objectivität, ohne eine Periode des Zweifels der Fortſchritt von dem normalen, pietätsvollen Anfang zur wirklichen religiöſen Gewißheit denkbar iſt, indem nämlich das Object ſich immer tiefer in die willig aufnehmende, bildſame Perſönlichkeit einſenkt, mag immerhin dieſer Weg, zumal in unſeren Tagen der ſeltenere ſein. Da bewegt ſich dann das ganze Leben mehr in dem Licht der göttlichen Gnade und ſtellt einen ruhigeren Fluß, einen reineren Spiegel dar. Das Neue Teſtament hat Charakter-Typen von beiderlei Gattung, nicht bloß einen Thomas und Paulus, die durch Gegenſätze hindurchgeführt wurden, ſondern auch einen Johannes. Aber auch dieſer zweiten Klaſſe ſind Kämpfe nicht erſpart. Das Verzagenlernen an ſich, das Vertrauenlernen auf Gott in Chriſtus allein bleibt auch hier die Aufgabe, die ſich nicht von ſelbſt löſt, ſondern nur durch eigene geiſtige That, nur daß es hier zu Perioden völliger Leere und äußerſter Noth nicht kommen muß. — Hinwiederum aber Diejenigen, welche durch Extreme und Zweifel hindurchgeführt ſind und deren Weg zu beſchreiben war als die äußerſte Möglichkeit, um trotz des Bruches mit dem hiſtoriſchen Glauben zum Glauben in höherem Sinn durchzudringen, können aus ihrem Weg den Segen einer tieferen Erfahrung, eines klareren Bewußtſeins von der Unſeligkeit des Lebens ohne Gott und Chriſtus davontragen, und das kann und ſoll ihnen zum guten Impulſe werden, fortan deſto feſter den erkannten, richtigen Weg ſowohl ſelbſt zu gehen, als Andere vermöge der gewachſenen Fähigkeit, ſich in Andere zu verſetzen um Allen Alles zu werden, einſchlagen zu lehren. Es iſt das Privilegium und der Ruhm der chriſtlichen Gnade, auch das überwundene Böſe mit dem Irrthum in einen Hebel zu gutem Fortſchritt zu verwandeln.

Dritter Artikel.

Uebergang von der chriſtlichen Glaubensgewißheit zur wiſſenſchaftlichen Gewißheit von der Wahrheit des Chriſtenthums.

§ 12.

Durch die religiöſe Gewißheit iſt der Erwerbung der wiſſenſchaftlichen nicht vorgegriffen, aber die Vorausſetzung für ſie oder für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Begründung des Chriſtenthums, d. h. ſeiner Selbſtbegründung gegeben.

1. Die religiöſe Gewißheit von der in Chriſtus offenbarten Liebe Gottes ſteht nach Seiten der Form oder Stärke jeder andern Gewißheit nicht bloß gleich, ſondern iſt für den Frommen der Mittelpunkt aller weiteren Gewißheit, weil er erſt in ihr die wahre Lebensgewißheit in Einheit mit Gott und die abſolute Befeſtigung ſeines Lebenszweckes in Einheit mit dem erkannten göttlichen Weltzweck gewonnen hat. Der Chriſt hat ſeinen Ruhepunkt in Feſtigkeit des Herzens, denn ſein Glaube hat feſten Ankergrund in der objectiven, göttlichen Wahrheit gefunden, und iſt die Gewißheit von dieſer Wahrheit. So könnte nun aber von Seiten der Wiſſenſchaft und von Seiten des Glaubens Einſprache gegen den Fortgang zu wiſſenſchaftlicher Gewißheit vom Glaubensinhalt erhoben werden wollen. Die Wiſſenſchaft könnte ſagen: „Wenn der Glaube als religiöſe Gewißheit von der objectiven Wahrheit und nicht als bloße Meinung von uns ſchon vorausgeſetzt und von ihm aus operirt werden wolle, ſo erleichtern wir uns ungebührlich unſere Aufgabe. Wenn, wie wir allerdings behaupten, die religiöſe Gewißheit nicht durch die wiſſenſchaftliche erzeugt werde, ſondern die wiſſenſchaftliche nur auf Grund der religiöſen ſich erbaue, ſo werde die wiſſenſchaftliche Operation zum voraus captivirt ſein und es laſſe ſich nicht erkennen, welches Nennenswerthe ihr noch zu leiſten möglich oder übrig bleibe.“ Und ebenſo könnte vom Standpunkt des Glaubens gezweifelt werden, ob nicht in dem Glauben hinreichend oder beſſer alles gegeben ſei, was die Wiſſenſchaft noch leiſten könnte, ja ob das Wiſſen nicht nachtheilig auf das Glaubensleben zurückwirke. Allein offenbar kann doch, was die

Einrede vom Standpunkt der Wissenschaft anlangt, die wissenschaftliche Begründung eines Gegenstandes nicht statthaben, wenn man nicht wenigstens im Allgemeinen weiß, was man begründen oder in seiner Begründung erkennen will, sonst überließen wir uns einem zielloſen Thun. Nun ist aber ein wirkliches Kennen des Christenthums nicht möglich, ohne daß man sich in dasselbe gestellt und im Element desselben sich zu bewegen Fähigkeit und Willen hat; und da das Christenthum vor allem Religion sein will, so ist der Glaube das specifische Organ, sich desselben nach seinem Wesen zu bemächtigen. So kann das Wissen nicht das Erste sein, der Glaube das Zweite. Im früheren ist auch hinreichend begründet, daß dieser Glaube nicht durch Demonstration dürfe erzeugt werden wollen und der Wissenstüchtigste darum noch nicht der Frömmste oder in der Religion Einsichtigste sei. Hiezu kommt aber, wie wir bald sehen, daß die wissenschaftliche Gewißheit nicht mit der Glaubensgewißheit identisch oder mit ihr schon gegeben ist, sondern ihr noch ein Weiteres hinzufügt, das werthvoll in sich wie für die Aufgabe des Christenthums an der Menschheit, keineswegs aber entbehrlich ist. Wenn Letzteres auch von Seiten des Glaubens behauptet werden möchte, oder gar Gefahr für das Glaubensleben gefürchtet, so diene zur Erwiderung die Erinnerung an das oben (§ 1) Gesagte.

2. In Christus, also auch in dem Glauben, der ihn aufgenommen, sind „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß" enthalten Kol. 2, 3. Aber der Glaube trägt sie zunächst nur „verborgen" oder keimweise in sich. Er ist selbst wieder nur der Anfang der neuen Persönlichkeit, einer unendlichen, neuen Entwicklung. Er ist ein lebenskräftiger, schwellender Keim, der erst sich entfalten muß und dazu gehört unter Anderem eine Thätigkeit des Erkennens, das des Glaubensinhaltes immer mehr mächtig wird, wozu auch im Glauben der Trieb liegt. Ferner hat gerade der lebendige Glaube inneren Trieb und Nothwendigkeit, sich selbst in seiner Begründung zu erkennen, und wo dieses methodisch geschieht, wird daraus wissenschaftliche Gewißheit zu der Glaubensgewißheit. Dem Glauben selbst genügt es nicht, bloß die Angriffe auf ihn zu widerlegen: er hat auch die Aufgabe, mit der ganzen Welt des Wollens und des Denkens sich in Einklang zu setzen, aus der, so lange sie von nicht christlichen Principien beherrscht sind, immer neue Angriffe

und Zweifel erwachsen können. Nur in dem Maß als dieses geschieht, kann er sich in seiner Fruchtbarkeit beweisen, sich als die beseelende Kraft, als neues Wahrheitsprincip durchführen. Erst indem er dieses leistet, erbaut er sich seine innere, einheitliche, neue Welt. Es ist eine Ueberschätzung des göttlich-menschlichen Anfangs, wenn der Glaube, das Princip, schon für das Ende und Ziel genommen wird. Ein nicht wirkendes Princip ist todt, ja nicht eigentlich Princip. Denn das ist nicht Princip, was nicht Princip ist für ein anderes, als es selbst. Eben dadurch und dadurch allein erstarkt und wächst der Glaube, daß er allmählich die ganze Welt des geistigen Lebens in Erkennen und Wollen sich assimilirt und homogen gestaltet. Je mehr ihm das gelingt, desto mehr bewahrt er freudiges Lebensgefühl und Kraft. Die Welt des menschlichen Willens beschäftigt uns hier nicht weiter; sie fällt der Wissenschaft der Ethik und der ethischen Praxis zu, die gleichfalls an dem Glauben ihr Princip haben; sondern die Welt des Erkennens der göttlichen Dinge. Diese Arbeit ist mit der unmittelbaren Glaubensgewißheit von der Grundthatsache der Erlösung noch nicht erledigt, ist aber um so wichtiger und schwieriger, weil das schon zur Welt der ersten Schöpfung gehörige Denken seine eigenen Lebensgesetze hat und schon vor dem persönlichen Glauben zu selbständiger Gestaltung gediehen ist; ja da die Welt der ersten Schöpfung schon ein Wissen auf ihre Weise besitzt. Da handelt es sich also darum, daß kraft der im Glauben vollzogenen principiellen Einigung der ersten und zweiten Schöpfung, wodurch der Mensch in seinem Wesensgrund zu einer wahren Einheit geworden ist, einer Einheit von natürlichem und göttlichem Leben, von natürlichem Vernunftleben und von höherer göttlicher Erleuchtung, die christliche Weltanschauung sich nun auch durchführe, das Werk dieser Einigung sich nun auch fortsetze in der concreten, geistigen Welt, die um des Zusammenhanges mit der Sünde willen noch durch so manche Gegensätze chaotisch zerrissen und verdunkelt ist. Bei der Selbständigkeit, welche die erste Schöpfung mit der ganzen reichen Welt ihres Gedankenlebens nicht bloß außerhalb des Gläubigen oder im Menschen vor seinem Glauben behauptet, sondern zunächst auch noch, nachdem er gläubig geworden, ist es daher keine geringe Aufgabe, die Zusammengehörigkeit der zweiten Schöpfung mit der ganzen menschlichen Natur,

ja mit der ganzen Welt zu erkennen, wenn ſie auch dem Glauben an ſich ſchon gewiß iſt vermöge einer ihm zuſtehenden Anticipation. Und dieſe Aufgabe wird erſt dann gelöſt ſein, wenn die erſte Schöpfung für die Erkenntniß des Glaubens aufgehört hat, als eine dem chriſtlichen Princip gegenüber ſelbſtändige fremde oder gar feindliche zu gelten, die ohne das Chriſtenthum beſtehen und werden könne, was ſie ſoll, wenn vielmehr die chriſtliche Erkenntniß auch ſie dem chriſtlichen Princip zu vindiciren vermocht hat. Das gibt zugleich einen Wink, wie die Begründung des Chriſtenthums oder genauer die Erkenntniß derſelben ſich vollziehen muß. Sie kann nicht darauf ausgehen, ein Höheres als das chriſtliche Princip iſt aufzuſuchen, um es daraus abzuleiten. Denn da könnte das Chriſtenthum nicht die vollendete oder abſolute Religion ſein. Vielmehr die Erkenntniß der Begründung des Chriſtenthums wird Erkenntniß ſeiner Selbſtbegründung ſein müſſen, d. h. da es Einheit des Ewigen, Göttlichen und des Hiſtoriſchen iſt, Erkenntniß davon, daß die letztere Seite ihre Begründung in ſeiner ewigen Seite hat, die ihrerſeits auch Weltwirklichkeit ſucht. Dieſe oder der göttliche Logos wird als das lebendige Einheitsband zwiſchen der erſten und zweiten Schöpfung erkannt werden müſſen, als das einheitliche Princip, das die erſte Schöpfung auf die zweite einrichtete, aber auch nachdem es ſich ſeine kosmiſche und geſchichtliche Vorbereitung geſchaffen, in ſeiner erſehnten vollkommenen Selbſtoffenbarung hervortrat.

3. Pſychologiſch erhellt die Nothwendigkeit des Fortganges von dem Glauben und der Unmittelbarkeit ſeiner Gewißheit zur Function des gleichfalls auf Gewißheit zielenden Erkennens oder zur Gnoſis folgendermaßen. In dem Glauben iſt die ganze Perſönlichkeit activ und empfangend, nicht bloß das Gefühl, ſondern auch (wie die Geneſis des Glaubens zeigte) der Wille und das Erkenntnißvermögen, und ebenſo bezieht ſich ſeine unmittelbare Gewißheit auf die ganze Perſon. Der Chriſt hat das Gefühl göttlichen Friedens oder ſeiner Erlöſung, er hat und weiß einen neuen, ſittlichen Lebenstrieb und einen Anfang objectiver Erkenntniß von Chriſtus, von deſſen Kraft er berührt und geiſtig ergriffen iſt. Dieſe drei Grundfunctionen des Geiſtes dürfen nun aber nicht bloß als Factoren in der Form wirken, die ſie in dem Glaubensacte ſelbſt, in Momenten der Andacht und des Vollzuges der Gemeinſchaft mit Gott

in Christo haben. Sondern wie auch Momente folgen müssen, in denen der Wille aus jener unmittelbaren Einheit heraustritt, um durch Handeln eine sittliche Welt zu gestalten, so kann und muß auch das Erkennen sich zu besonderen erkennenden Acten hervorbilden, durch die gleichfalls ein zusammenhängendes Ganzes zu erzeugen ist. Und zwar dieses nicht nur so, daß der Verstand sich reflectirend auf die frommen Gemüthszustände richtet, um, wie er das Verschiedenste aufzufassen vermag, so auch sie zu betrachten, ihren Inhalt in bestimmte Aussagen zu fassen und zu ordnen: denn damit hätten wir möglicher Weise zum Object des Erkennens nur das Subject selbst, ohne ein objectives Erkennen Gottes und göttlicher Thaten; da bliebe der Verstand nur außerhalb der Sache, höchstens suchte er durch Rückschlüsse auf eine Objectivität als den zureichenden Grund für die christlichen Gemüthszustände zu kommen, während dieser objective, lebendige Grund nur außerhalb des Verstandes und nicht in lebendigem Contakt mit ihm selbst wäre. Vielmehr das vernünftige Wesen des im Glauben stehenden Menschen kann auch selber einer göttlichen Erleuchtung theilhaft, und der Gegenwart der lebendigen Wahrheit oder Gottes in Christo in sich froh werden, wie der Wille eines ihn erfüllenden göttlichen Triebes, durch den er in Kraft und Freiheit seinem Berufe obliegt. Und wie dabei der Wille sich nach den ihm angebornen Gesetzen bewegt, so auch das Erkennen nach den seinigen, den Gesetzen des Denkens im Bilden von Begriffen, Urtheilen, Schlüssen. Noch deutlicher aber erhellt der Unterschied der Gnosis von der unmittelbaren und bloß religiösen, und die relative Selbständigkeit der ersteren aus folgender Erwägung. So gewiß all unser Wissen uns durch Erfahrung *vermittelt* wird (§ 4) so wenig ist unser Wissen *nur* empirisches Wissen. Vielmehr die äußere Erfahrung ist auch dazu da, ein selbständiges sicheres, sich durch unmittelbare Evidenz uns beglaubigendes Wissen in uns anzuregen. Wir lernen z. B. mathematische Wahrheiten ursprünglich allerdings durch das Medium der Erfahrung: aber wir haben sie doch erst begriffen, wenn sie uns in sich selbst sichere und nothwendige Wahrheit geworden sind, auch unabhängig von den Erfahrungen, die unsre Person gemacht hat. Wir wissen, daß die mathematischen Sätze in sich wahr wären, auch wenn wir nicht jene sie in uns anregenden Erfahrungen gemacht hätten, ja wenn wir nicht wären, also unabhängig

von unſrer Subjectivität. Ebenſo ſagt uns unſer Gewiſſen, daß die ſittlichen durch Erziehung alſo von außen in unſer Bewußtſein getretenen Geſetze in ſich ſelbſt gültig, unbedingt wahr und nothwendig ſind, geſetzt auch wir wären nicht, oder widerſprächen ihnen in unſerem Thun. Aehnlich nun verhält es ſich auch mit der chriſtlichen Erfahrung des Glaubens. Es muß nicht dabei bleiben, daß die chriſtlichen Wahrheiten als wahr nur anzuſehen ſind, weil und ſofern wir die chriſtliche Erfahrung von unſerem perſönlichen Heil in Chriſto machen und gemacht haben, ſondern auch unabhängig von der eigenen Subjectivität muß die chriſtliche Wahrheit als wahr in ſich ſelbſt erkannt werden können. Dieſes iſt dadurch möglich, daß ſie dem im Glauben Stehenden aber in die Function des Erkennens Uebergehenden ſich erleuchtend mittheilt, und der gläubige Geiſt kann in Zuſtände der Contemplation und geiſtigen Intuition übergehen, in welchen er nicht an ſich denkt, noch weniger im Handeln iſt, ſondern an den Gegenſtand, der mittelſt des Glaubens ſich ihm erſchloſſen, hingegeben iſt, und dieſen in ſich walten läßt.[1] Die Kontemplation darf ſich nicht von dem Hiſtoriſchen losreißen, aber ſie bleibt auch nicht bei demſelben als einem nur Vergangenen ſtehen, ſondern erkennt darin die Offenbarung eines ewigen Gedankens und Willens, eines von Gott ans Nothwendigen. Iſt das Weſen des Chriſtlichen, obwohl geſchichtlich, doch eine nicht zufällige oder willkürliche, ſondern dem Weſen Gottes entſtammende und entſprechende Realität, ſo muß es der lebendigen Gotteserkenntniß auch möglich ſein, immer tiefere Blicke in die Zuſammenhänge und die Weisheit oder Nothwendigkeit der göttlichen Heilsthaten zu thun. Das iſt möglich, wenn die Seele, dieſer Mikrokosmos, auch nach Seiten der Intelligenz zur Gottähnlichkeit beſtimmt und ſomit eine Wahrheit in Tertullians Wort von der anima naturaliter christiana iſt. Es gibt nicht nur ewige und dem Menſchengeiſt durch ſich evident werdende Wahrheiten mathematiſcher, logiſcher, ethiſcher Art u. ſ. w., ſondern auch das Chriſtenthum gehört, wenngleich auf ſeine Weiſe, in das Reich der im ewigen Weſen Gottes gründenden — wenngleich auf geſchichtliche Verwirklichung in der Zeit es abſehenden Rathſchlüſſen und inſofern

[1] Verwandt mit obiger Darſtellung iſt die von Beck, Einleitung in das Syſtem der chriſtl. Lehre oder propädeutiſche Entwicklung der chriſtl. Lehrwiſſenſchaft. 1838. § 7. S. 39 ff. 2. Ausg. 1876. S. 36 ff. Köſtlin a. a. O. S. 80 ff. 101. 104.

ewigen Wahrheiten, ja es ist deren Mittelpunkt, durch den sie erst ihre absolute Festigkeit und Zusammengehörigkeit haben. Zur Ausstattung der menschlichen Intelligenz für die Erkenntniß göttlicher Dinge gehört neben dem Vermögen, Begriffe und Urtheile zu bilden, auch die Kraft der Intuition (wie ja der Apostel schon dem Herzen des Christen Augen zuschreibt), die plastische Kraft, die realen Gottesgedanken und Wahrheiten lebendig wiederzuspiegeln oder nachzubilden. Gewiß nun neigt unsre Phantasie vielfach zu Willkür oder Spiel. Aber an sich gehört auch sie zur Gottebenbildlichkeit und ist, so weit sie normal wirkt, fähig, ein Abbild der schöpferischen göttlichen Phantasie zu sein und ihre Gegenstände ohne Verfälschung, wenn auch unvollkommen, doch treu in Demjenigen aufzunehmen, worauf es ihr als religiöser ankommt. Als Schutzwehr oder Correctiv gegen ihre möglichen Verirrungen dient einmal der Glaubensbestand, dem sie nicht widersprechen darf; sodann die den Stoff, den sie darbietet, verarbeitende strenge Begriffsbildung.

4. Die H. Schrift, besonders Paulus und Johannes heben in zahlreichen Stellen die Wichtigkeit der mit dem Glauben verbundenen Erkenntniß hervor. Sie wird in gewissem Sinn allen Christen als solchen zugeschrieben und Wachsthum in ihr verlangt.[1] Die Christen sind gekennzeichnet als solche, die die Wahrheit erkannt haben.[2] Jedoch ist von der Gnosis auch als einem besondern Charisma die Rede.[3] Sie ist verschieden von der *σοφία*, der praktischen Weisheit, und von der *διδαχή*, der Gabe der lehrhaftigen, sowie der *προφητεία*, der begeisterten, aus den Tiefen der Heilsthatsachen schöpfenden Rede. Sie ist die Gabe des Blicks in die Wahrheit als solche und in ihre Zusammenhänge. Sie ist zwar noch sehr verschieden von der vollendeten Erkenntniß, dem Schauen von Angesicht zu Angesicht: sie bleibt ein stückweises Erkennen, daher sie zur Demuth ermahnt werden muß; aber doch ist sie auch ein Schauen und nicht bloß Glauben, sie ergreift die Wahrheit selbst, wenn auch im Bilde oder in einem Spiegel. In dem Bilde ist die Wahrheit selbst gegenwärtig, wenngleich noch nicht in voller Enthüllung, denn das Bild

[1] 1. Kor. 1, 4—6. 14, 6. 2. Kor. 2, 14. 4, 6. 6, 6. 8, 7. 10, 5. Phil. 1, 10. 3, 15. Kol. 1, 9. 2, 2. Joh. 8, 32. 4, 42. 14, 6. 21. 1. Joh. 2, 3. 13. 4, 6. 16. 5, 20.
[2] 2 Joh. 1.
[3] 1. Kor. 12, 8. 14, 6.

hat noch etwas Symbolisches an sich.[1] Die Gnosis im charismatischen Sinn ist die Voraussetzung für die Theologie, zumal die systematische, welche zu Stande kommt, wenn mit dem Blicke oder der höheren Intuition der Gnosis sich die Gabe lehrhafter Darstellung verbindet. So wenig nun die Theologie jedem Gläubigen von Nöthen ist, so sind doch alle Charismen dem gemeinen Besten bestimmt, auch die Gnosis und ihre Verwerthung in wissenschaftlicher Form, und für den Bau der Kirche ist auch auf die Theologie gerechnet. Die Gnosis und die wahre Theologie tritt nicht aus dem Element des Glaubens, sondern lebt und bewegt sich darin, und der unauflösliche Zusammenhang aller gesunden Theologie mit dem Glauben, d. h. realer Lebensgemeinschaft mit Gott ist die Basis ihrer Selbständigkeit allen andern Wissenschaften gegenüber, denn es bleibt dabei, daß das wahre Verständniß der christlichen Heilswahrheit als Wahrheit nicht der allgemeinen, sg. natürlichen Vernunft für sich und ohne Glauben zugänglich ist. Aber andrerseits ist die Gnosis doch auch etwas für sich und die Theologie ein eigenes Gebilde des christlichen Geistes. Das Verhältniß zwischen Glauben einerseits, christlicher Wissenschaft andrerseits ist ein Wechselverhältniß von Dienst und Gegendienst. Namentlich leistet auch die erkennende Thätigkeit dem Glaubensleben, aus dem sie hervorgeht, wesentliche Dienste. Sie zeigt die Fruchtbarkeit des Glaubens, entfaltet sein keimartiges Wissen, und erschließt so dem Geist mehr und mehr seine Schätze. Sie sichert ferner auf ihre Weise die Stetigkeit des Glaubenslebens. Denn ist auch der Gläubige seines Heiles und der christlichen Wahrheit unmittelbar gewiß, so ist doch das Weltbewußtsein und überhaupt die Welt des objectiven Denkens damit noch nicht in Harmonie gebracht; so aber kann sie für die mit geweckterer Intelligenz Ausgestatteten zum Sitz nicht überwundener Zweifel und Anfechtungen werden, die den Frieden und die innere Sicherheit stören; daher auch eine Frömmigkeit ohne Erkenntniß und Erleuchtung Gegnern gegenüber so leicht einen erregten, ja leidenschaftlichen Charakter im unbewußten Gefühl einer noch vorhandenen eigenen Schwäche annimmt, oder sich fluchtähnlich in die Burg des Glaubens zurückzieht, während Ruhe und Sicherheit, ja die liebende Theilnahme an den das

[1] 1. Kor. 13, 12. δι' ἐσόπτρου, ἐν αἰνίγματι; vgl. Röm. 1, 20. νοούμενα καθορᾶται.

Heilsgut noch Entbehrenden durch das Bewußtſein wiederkehrt, daß es der chriſtlichen Kirche nicht an Kräften fehle, welche im Stande ſind, ſich mit den Gegnern denkend einzulaſſen, dem wirklich Widerchriſtlichen die Spitze zu bieten, und ſeine innern Widerſprüche aufzudecken. Soll nun aber die Wiſſenſchaft dem Glauben leiſten, was er bedarf, ſollen die beiden Mächte, die zur bewußten Harmonie gebracht werden ſollen, und die wir kurz als die Welt der erſten und der zweiten Schöpfung in der Welt des Denkens bezeichnen können, in ihrer Zuſammengehörigkeit erkannt werden, ſo müſſen ſie auch in dem Geiſte zugleich präſent ſein und zu Worte kommen. Der wiſſenſchaftliche Proceß ſelbſt wird ſo gleichſam zum Dialog zwiſchen beiden werden müſſen, in welchem die Intiative ausgeht von dem ſeiner ſelbſt frohen Glauben, der zum Wiſſen ſtrebt, aber auch ſchon zu einer Gewißheit von der ſich ſelbſt tragenden Wahrheit des Chriſtenthums oder davon erhoben iſt, daß das Chriſtenthum abſolute Wahrheit in ſich ſelbſt und im Stande ſei, auch in widerſtrebende oder feindliche Gebiete ſein Licht hineinzutragen, das die trennenden Irrthümer zerſtreut. Ziel des Geſprächs iſt aber die Ineinsbildung beider Welten, die ſich zuſammenſchließen wie Sehnſucht und Erfüllung. Je mehr das gelingt, deſto mehr erweitert ſich der geiſtige Beſitz des Gläubigen, und die dem Glauben beiwohnende Gewißheit wird mittelſt des wiſſenſchaftlichen Proceſſes nun auch hineingeleitet in das concrete Wiſſen, ſo daß wie das Gottesbewußtſein ſo auch das concrete Selbſt- und Weltbewußtſein immer mehr aufgenommen wird in die chriſtliche Gewißheit. Indem die Initiative vom Glauben *ausgeht* und der ganze Proceß von ihm in Bewegung geſetzt wird in ſeinem Intereſſe, ſo iſt damit eine Gewähr gegeben, daß nichts Heterogenes, nicht ein verſtümmeltes Chriſtliches, ſondern eben der chriſtliche Inhalt Object der wiſſenſchaftlichen Behandlung bleibe. Der mit dem objectiven Chriſtenthum geeinigte Glaube iſt eine Schutzwehr, damit nichts Fremdes ſich unterſchiebe. Aber dies doch nicht ſo, als ob, was der Glaube ſagt, auch bevor es in ſeiner Begründung denkend erkannt iſt, deshalb ſchon für eine wiſſenſchaftliche Ausſage gelten ſollte, weil der Glaube es ausſagt, wohl aber ſo, daß die Verſöhnung jener beiden Mächte als geſchloſſen erſt gedacht wird, wenn jede von beiden ſich für die andere und ihr Recht erſchloſſen hat, und beide, die gläubige und die auf

Wiſſenſchaft gerichtete Vernunft ſich in ihrer Zuſammengehörigkeit erkannt haben. Je reicher wir nun einerſeits das Glaubensleben, und je ſtärker und gereifter die religiöſe Gewißheit von der inneren Wahrheit des Glaubensinhalts, den das κήρυγμα bot, andrerſeits die wiſſenſchaftliche Kraft denken, und je gewiſſenhafter jener Dialog beiderſeits geführt wird, deſto gediegener wird auch das Reſultat werden können. Eine Bürgſchaft aber für die Möglichkeit des Gelingens der Arbeit, die erſte und die zweite Schöpfung in ihrer Zuſammengehörigkeit zu erkennen, dürfen wir darin ſehen, daß es zwiſchen beiden ein Mittelglied gibt, das von der erſten Schöpfung zur zweiten weiſt. Das iſt das Ethiſche, deſſen, wie gezeigt, auch die Wiſſenſchaft nicht entrathen kann, und das andrerſeits auf das Chriſtenthum weiſt, wie das Sollen auf das Sein, die Sehnſucht und Bedürftigkeit auf die Erfüllung. Gal. 3, 24.

§ 13. Die dogmatiſche Methode.

Die chriſtliche Glaubenslehre hat zwar nicht ſchlechthin productiv, vielmehr reproductiv, aber darum doch nicht bloß empiriſch und reflectirend, ſondern auch aufbauend (conſtructiv) und progreſſiv zu verfahren. Der chriſtlich erleuchtete Geiſt, durch den Glauben und ſeine Erfahrung mit dem objectiven Chriſtenthum geeint, von dem der Glaube ſich geſtiftet weiß und das von der H. Schrift und dem ſchriftmäßigen Glauben der Kirche bezeugt iſt, hat ſein religiöſes Wiſſen zu ſyſtematiſcher Begründung und Entfaltung zu bringen.

1. Der chriſtliche Glaube, deſſen Geneſis wir betrachtet haben, iſt nicht eine bloß ſubjective Action oder Beſchaffenheit der Perſon, ſondern hat auch einen objectiven Inhalt, mit dem er ſich geeinigt, ja durch den er ſich, ſo wie er iſt, geworden weiß, das Chriſtenthum, wenn auch in Keimform, und dadurch eignet er ſich zum unmittelbaren Ausgangspunkt für die Glaubenslehre.[1] Jedoch kommt es der wiſſenſchaftlichen Behand-

[1] Das iſt in claſſiſcher Weiſe dargethan in Chr. Fr. Schmid's Programm vom Jahre 1831: Quatenus ex ecclesiae evangelicae principiis existere possit doctrinae christianae scientia? Aehnlich Beck a. a. O. § 5. Damit wird das ſogenannte Materialprincip der evangeliſchen Kirche auch dogmatiſch in ſeine Rechte eingeſetzt. Ich nenne es „ſogenanntes", denn allerdings gegen die Bezeichnung deſſen, was damit gemeint wird, laſſen ſich erhebliche Bedenken geltend machen, auf die ich

lung des Glaubens zu, daß der Reichthum seiner Aussagen darauf angesehen werde, was unter ihnen das objectiv und real Begründende, was das Begründete sei. Die wissenschaftliche Function hat das im Glauben enthaltene Wissen zur Entfaltung zu bringen und diesem Inhalt kommt an sich allerdings die unmittelbare, dem Glauben immanente Gewißheit auch zu gut. Aber dieses für sich würde doch nur Beschreibung des Glaubens und seines Inhaltes sein und wir hätten damit noch keine Darlegung der objectiven Begründung dieses Inhaltes. Sollen wir nun sagen: Der Glaube sei diese Begründung, denn er stehe mit seiner Gewißheit für denselben ein? Abgesehen davon, daß der Umfang dessen, wovon dem Glauben unmittelbare Gewißheit beiwohnt, ungebührlich erweitert werden könnte, werden wir sagen müssen: Wenn es sich in der Glaubenslehre nicht bloß um Beschreibung der frommen Gemüthszustände handelt (s. o. S. 21 ff.), sondern um objective Wahrheit und Darlegung des realen Sachverhaltes in der Ordnung wie das Eine begründet

schon in meiner Schrift: „Das Princip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniß seiner beiden Seiten" 1841, aufmerksam gemacht habe. In derselben Schrift ist auch bereits statt der mißverständlichen Ausdrücke: „Formal- und Material-Princip" die Bezeichnung: „objectives und subjectives Princip" mit der näheren Bestimmung vorgeschlagen, daß unter dem subjectiven nicht die menschliche Subjectivität überhaupt zu verstehen sei, sondern die mit dem objectiven Christenthum, wie es in der H. Schrift uns nahe tritt, geeinigte Subjectivität, die insofern subjectiv-objectiv heißen könne, wie auch umgekehrt unter dem „objectiven Princip" nicht die H. Schrift oder die Kirchenlehre als dem Menschen nur fremde und äußere Autorität soll verstanden werden, sondern die selbständige objective Größe, deren Tendenz ist, zum inneren Dasein in der christlichen Persönlichkeit zu gelangen, die mit ihr durch dankbare Liebe verbunden ist. Ich freue mich, daß die Bezeichnung: „objectives und subjectives Princip" von Frank, System der christl. Wahrheit, Erste Hälfte, 1878 § 7 angenommen und in etwas modificirter Fassung im Gegensatz sowohl gegen die Vertreter einer Dreiheit von Principien (das dritte soll die Kirche sein) als einer Einheit ohne Zweiheit, wie gegen Diejenigen, die entweder überhaupt nichts von dem Princip persönlicher Gewißheit wissen wollen, oder dafür Kirche und H. Schrift substituiren zu dürfen meinen, lichtvoll dargelegt worden ist. Nur halte ich noch immer für richtiger und dem evangelischen Lehrtypus entsprechender, statt wie Frank will, dem subjectiven Princip, das er principium cognoscendi nennt, als objectives das principium essendi (Gott) gegenüber zu stellen, vielmehr dem Subject, welches principium cognoscendi subjectivum von der christlichen Wahrheit im soeben angegebenen Sinn ist, die H. Schrift als principium cognoscendi objectivum zur Seite zu geben, beide aber durch die oberste Einheit, das principium essendi (Gott) zusammengehalten zu setzen.

das Andere begründend iſt, ſo kann nicht der Glaube das Begründende für das Chriſtenthum heißen, ſondern im objectiven Chriſtenthum, wie es durch Chriſtus offenbar, von der H. Schrift aber bezeugt iſt, in letzter Beziehung in Gott liegt die begründende Macht für den Glauben. So gewiß dieſer ſelbſt eine Realität iſt, ſo iſt er doch nicht das Realprincip des Chriſtenthums (principium essendi), und ebenſowenig die H. Schrift und die Kirche, dieſe objectiven Producte des Chriſtenthums, ſondern der Glaube iſt nur das ſubjective principium cognoscendi des Chriſtenthums, während Gott in Chriſtus und dem H. Geiſt das principium essendi des Chriſtenthums bleibt. Obwohl daher alle chriſtliche Wahrheit uns nur durch Vermittlung einerſeits des authentiſchen Zeugniſſes von Chriſtus, andererſeits durch den daſſelbe aufnehmenden Glauben (principium medians objectivum et subjectivum) gewiß wird, indem der H. Geiſt beide in Einheit ſetzt: ſo wird doch die dogmatiſche Darſtellung, wenn ſie objectiven Charakter beanſprucht, um ſo gewiſſer dem factiſchen Sachverhalte gemäß an die Spitze den oberſten Realgrund des Chriſtenthums zu ſtellen haben, als dieſer das wie den ganzen objectiven ſo den ſubjectiven Beſtand des Chriſtenthums begründende, das principium essendi für das Sein des Chriſtenthums und für die Gewißheit von ihm ſein muß. Für die exegetiſche Theologie iſt der unmittelbare Gegenſtand die H. Schrift, für die hiſtoriſche die Geſchichte der Kirche, für die dogmatiſche aber und die thetiſche überhaupt der Glaube mit ſeinem von der H. Schrift her angeeigneten Inhalt, der ſich (ſ. u.) fortwährend an ihr als chriſtlicher zu bewähren hat. Das Oberſte in dieſem ſeinem Inhalt iſt der chriſtliche Gottesbegriff. A Jove principium. Von ihm als oberſter Einheit und Wahrheit ſind alle Ausſagen des Glaubens und alle chriſtlichen Wahrheiten unmittelbar oder mittelbar abzuleiten. So wird die Vorausſetzung von der die Glaubenslehre allerdings ausgeht, daß das Chriſtenthum in ſich ein zuſammenſtimmendes Syſtem, ein Organismus der Wahrheit ſei, ſich am beſten erproben können. Was nun aber dieſe oberſte Einheit ſelbſt anlangt, die chriſtliche Gottesidee, die, nachdem ſie primär im Glauben von der religiöſen Gewißheit ergriffen iſt, auch Gegenſtand der Gnoſis wird, welche die innere Nothwendigkeit ihres Gegenſtandes erkennt, ſo wird ſie als die in ſich ſelbſt wahre und nothwendige aufzuzeigen ſein, indem einerſeits

der unauflösliche Zusammenhang der Gottesidee im Allgemeinen mit dem Vernunftwesen des Menschen, andrerseits in dem christlichen Gottesbegriff die Ergänzung und Vollendung des Gottesbegriffes überhaupt nachgewiesen wird. Gelingt das, so ist damit bereits an der obersten, wichtigsten Stelle die wissenschaftliche Ineinsbildung der ersten und zweiten Schöpfung vollzogen, und dieses wird prototypisch auch auf die weiteren Einigungen desselben Gegensatzes einwirken. Demgemäß werden wir allerdings von dem allgemeinen Gottesbewußtsein auszugehen und zunächst den Weg des allgemeinen vernünftigen Denkens zu gehen, von diesem aber zu zeigen haben, daß es, zur Normalität hergestellt (denn auch das ist Werk und Arbeit des Christenthums) dem christlichen Urwissen nicht bloß nicht widerspricht, sondern daran gleichsam sein ersehntes Complement findet, so daß das Christliche als Abschluß der Offenbarung des göttlichen Logos erscheint, die er in der allgemeinen Vernunft begann.

2. Da es der Glaubenslehre auf Bildung einer wissenschaftlichen Gesammtüberzeugung vom Christenthum ankommt, so kann eine bloße Defensive oder Offensive, womit ein desultorisches, abrupt auf Einzelnes, Zufälliges gerichtetes Thun gegeben wäre, ihr nicht genügen, sondern nur ein systematisch fortschreitendes Verfahren. Der Glaube weiß in seinem religiösen Grundwissen das Höchste in religiöser Beziehung in Christus gekommen, die Einigung aller sonstigen religiösen Wahrheit. Er will aber auch Erkennen von sich, von seinem Inhalte und dessen innerer Wahrheit werden. Das System hat das gläubige Subject so zu bauen, daß während des wissenschaftlichen Processes der Glaube nicht etwa sich selber aufgibt, oder der Glaube müßig bleibt. Aber er will Erkennen mittelst wissenschaftlicher Methode werden, durch logische Schärfe der Begriffe, durch Geschlossenheit des Zusammenhanges, durch Stringenz oder Nothwendigkeit des Fortganges von einem Moment zum andern. Und wie in Bezug auf den Inhalt der Glaube die Stelle des Gewissens vertritt, das vor Abwegen in das Idealistische oder Empiristische warnt, im Fall eines Widerspruchs aber mit dem Glaubensinhalt den wissenschaftlichen Proceß zu einer Revision treibt, so ist die Logik in formaler Hinsicht das Gewissen der Wissenschaft und ein Widerspruch mit ihr bewiese, daß das als Inhalt der Gewißheit des gläubigen Geistes Auf-

gestellte oder doch sein Ausdruck einer Reinigung bedarf, wodurch die Frömmigkeit selbst nur gewinnen könnte.

3. Werfen wir nun einen vergleichenden Blick auf die verschiedene Art und Weise wie der dogmatische Aufbau vorgenommen worden ist. Die Entwicklung des Glaubensinhaltes aus dem „reinen Denken", wie der bloß historische und empirische (auf die Lehre der Kirche oder der H. Schrift zurückgehende) Weg ist durch das Frühere ausgeschlossen (§ 6—9). Beides widerspräche dem ideal-realen Charakter des christlichen Objectes. Es ist erfreulich, constatiren zu können, daß allen bedeutenderen, neueren Dogmatikern seit Schleiermacher der Glaube, wenn auch unter verschiedenen Namen, die Grundlage der Dogmatik ist, aber freilich in sehr verschiedener Weise. Die Einen lassen sich an der Glaubensgewißheit genügen, ohne zu einem objectiven Erkennen wissenschaftlich begründeter Art einen Versuch zu machen; sie meinen, es genüge, was den Beweis angeht, die Harmonie der Aussagen des Glaubens mit der H. Schrift oder Kirche oder mit beiden nachzuweisen. Sie lassen also, wenn ihnen überhaupt an der objectiven Wahrheit liegt, für die Gewißheit von derselben die unmittelbare religiöse Glaubensgewißheit allein einstehen, übernehmen höchstens den Nachweis der Christlichkeit oder Kirchlichkeit ihrer Sätze. Ja Einige neigen schon wieder dahin, dem Glauben sofort den Gemeinglauben zu substituiren, d. h. die Kirchenlehre, indem sie sich mit der Versicherung decken wollen, daß das, was die Einzelnen noch nicht erfahren haben, doch Erfahrung der Kirche sei und an seiner Kirchlichkeit die Beglaubigung der Wahrheit habe: eine Art Stellvertretung der dogmatischen Arbeit durch die Kirche, womit die Pflicht des Dogmatikers ungebührlich relaxirt, der Kirche aber, die doch in Confessionen gespalten ist, eigenmächtig eine Fehllosigkeit ihres dogmabildenden Processes zudecretirt wäre.[1] Eine ähnliche unerlaubte Erleichterung des dogmatischen Beweises wäre es, wenn man sich mit der Behauptung begnügte: das Testimonium Spiritus S. internum bezeuge den göttlichen Ursprung der ganzen H. Schrift; der genügende dogmatische Beweis liege also für jeden Satz darin, daß er als in der H. Schrift enthalten nachgewiesen werde. Das Letztere führte dahin zurück, daß für die Gründung der Glaubensgewißheit das Erstere

[1] Ganz hiermit übereinstimmend auch Frank z. B. a. a. O. S. 86 f.

der Glaube an ihre Inſpiration ſei, wie das Erſtere unmöglich machte, den Unterſchied von dem kirchlichen Autoritäts-Standpunkt des Katholicismus feſtzuhalten. Andre dagegen ſuchen in der Dogmatik zu objectiven Sätzen, zu objectiver Erkenntniß z. B. von Gott, Trinität Chriſtus auf wiſſenſchaftlichem Wege, wenn auch verſchieden zu gelangen. Welches iſt nun der richtige Weg zur Conſtruction des dogmatiſchen Syſtems vom Glauben und ſeiner mit ihm oder durch ihn gewonnenen Gewißheit aus? Drei Wege vornehmlich ſind vom Standpunkt des evangeliſchen Glaubens möglich. Alle drei haben ſich fruchtbar bewieſen, entſprechen aber nicht gleich gut dem Ziele, worauf es ankommt.

Schleiermacher legt nicht bloß die Thatſache des chriſtlichen Bewußtſeins als Vorausſetzung zu Grunde, ſondern macht eigentlich die chriſtlich fromme Beſtimmtheit des Subjects allein zum Inhalt der Glaubenslehre. Dieſes iſt ihm Gegenſtand der Reflexion, um es zu beſchreiben. Er ſammelt ſeine Ausſagen, und die wiſſenſchaftliche Function hat nun dieſe Ausſagen auf ihren ſcharfen Ausdruck zu bringen, auf einander zu beziehen und ſie zu einem übereinſtimmenden Ganzen durch ordnende architektoniſche Kunſt zu geſtalten. Aber dieſer Methode iſt es gar nicht um wiſſenſchaftliche Erkenntniß von der objectiven Selbſtbegründung des Chriſtenthums, ja auch nicht um eine objective Erkenntniß Gottes und Chriſti zu thun, indem nach Schleiermacher das Chriſtenthum nur in dem Gefühl oder Bewußtſein der Erlöſung beſteht. Allein hierin kann ihm nicht zugeſtimmt werden (ſ. o. S. 21 ff.). Er reißt die Erkenntniß und Gewißheit von objectiver Wahrheit los von der chriſtlichen Frömmigkeit, womit die Einheit der Perſönlichkeit als frommer und als denkender nicht beſteht. Wir ſahen, die Frömmigkeit will Objectivität, nicht bloß mit ſich ſelbſt zu thun haben und erreicht das durch eine wenigſtens principielle Einigung des Bewußtſeins von Gott, dem lebendigen, in der Geſchichte offenbar gewordenen, in der Unmittelbarkeit des Glaubens mit dem Selbſtbewußtſein und Weltbewußtſein. Für die chriſtliche Frömmigkeit iſt nicht gleichgiltig, wie es ſich mit der Objectivität des Geglaubten verhält. Der Glaube weiß im Chriſtenthum Gott ſelbſt, ſeines Herzens Offenbarung, indem er im Chriſtenthum die abſolute Religion weiß, in die, wie auch Schleiermacher ſagt, alle anderen Glaubensweiſen überzugehen beſtimmt ſind. Weiß er in derſelben die Liebes-

offenbarung Gottes schlechthin, so liegt darin auch ein Wissen von Gottes objectivem und innerem Wesen.

Besser ist schon in dieser Beziehung mit J. Müller zu sagen: wir müssen von der religiösen Gewißheit des Glaubens allerdings zu einem objectiven Wissen von Gott streben, aber das habe nur zu geschehen auf regressivem Wege durch Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache. Der Geist reflectire auf seine christliche Erfahrung, sein unmittelbares Wissen von seinem Erlöstsein, und ziehe nun aus diesem Factum der inneren Empirie als einem in sich festen, seine Schlüsse auf dessen Ursache und deren Beschaffenheit. So komme er zu objectiven Aussagen über Gott, die dann wieder logisch geordnet werden zu einem Ganzen. So außer J. Müller u. A. z. B. auch v. Hofmann, Thomasius, Nitzsch, Lange, Frank.[1] Allein ist es richtig, daß wir erst durch Schlüsse aus unserem Erlöstsein und Erleuchtetsein oder aus unserer Wiedergeburt auf Gott und seine Causalität kommen, und zu Gottes oder Christi Erkenntniß? Ist Erlösungsbewußtsein selbst ohne Gottesbewußtsein und ein sehr bestimmtes möglich? Vielmehr, zum religiösen Proceß, damit er auch nur sei, gehört schon Gott, seine Thätigkeit, ja auch ein Bewußtsein von Gott; und durch den religiösen Proceß selbst schon erschließt sich (Eph. 1, 18) das Auge des Gemüthes für Gott (§ 11, 4. 5) und Gott für dieses Auge, nicht aber werden wir erst durch einen Schluß von dem Auge, oder von unserem Zustand auf seinen Urheber Gottes und seines Wesens via causalitatis gewiß. Der Glaube schon hat unmittelbar die geistige Intuition von Gott als Vater; er weiß nicht bloß von sich, von dem Erlöstsein, sondern auch, ja primär, von dem erlösenden Gott. Nicht ohne eine objective Vorstellung von Gott, objectives Gottesbewußtsein können wir uns selig wissen im göttlichen Frieden; und nur in der bewußten Hingebung des Geistes an dieses Object wird der Mensch erlöst. Nicht einmal das Erlöstsein unserer Person könnte uns gewiß sein, wenn wir nicht seine objective Begründung in Gott erführen, nicht nur erschlössen, wenn wir nicht in Einem und zugleich Christum, als den mit Erlösungskraft Ausgerüsteten und uns als seine Erlösten, als Gegenstände seiner Liebe erkennten. Der Glaube ist allerdings der

[1] System der christl. Gewißheit, s. o.

Vermittlungspunkt, durch welchen hindurch die in sich selbst gewisse Wahrheit, Gott und Christus sich kund macht. Aber der Glaube ist nicht das Fundament, die Begründung dieser Wahrheit. Aber durch sie begründet erkennt er, wie sie objective Sicherheit in sich selbst hat, ihre Selbstbegründung oder ihre sich selbst tragende Kraft.

Dies führt zur dritten Methode, wie sie namentlich Liebner, Rothe, Martensen vertreten. Nicht so gewiß ist der Glaube seiner Kraft oder Vollkommenheit, als der Kraft Gottes und Christi, in welchem er sich stark und geborgen weiß, in welchem er das Erlöstsein und — Sichwissen in letzter Beziehung einzig begründet weiß. Nicht die eigene, subjective erlöste Beschaffenheit, das neue Leben der Wiedergeburt ist dem gläubigen Subject die letzte Begründung für die Gewißheit von Gott, sondern der Glaube hat ein Wissen von Gott in sich, von seinem Gewußtsein von Gott und seinem Sein durch Gott, und zwar so, daß er Gott als das absolut Feste und Gewisse weiß, als den sich selbst Begründenden und Tragenden, als den die neue Persönlichkeit und ihr Wissen von Gott Setzenden, als den, der sich, wie das Licht, durch sich selbst ihm beglaubigt, und damit allem andern Wissen des Ich erst seine wahre Gewißheit gibt. Der Glaube selbst ist also nicht die Beglaubigung, sondern das Medium, wodurch Gott jene seine Selbstbeglaubigung für das geistige Auge vollzieht. Unser Glaube vernimmt aber diese Beglaubigung, und nun kann auch das eigne Zeugniß unseres Geistes folgen. Eph. 1, 18. Ist nun aber anzuerkennen, daß im Glauben nicht bloß ein Sichfühlen oder von sich Wissen, also Selbstbewußtsein ist, sondern auch ein Gottesbewußtsein, eine Gotteserkenntniß, die sogar für das christliche Selbstbewußtsein die letzte Begründung enthält, so ist kein Grund mehr, warum die wissenschaftliche Thätigkeit nicht von diesem Wissen des gläubigen Geistes, von dieser Gotteserkenntniß ausgehen soll in progressivem Verfahren, oder warum sie sich nur richten soll auf das subjective Factum des Erlöstseins, um regressiv durch Schlüsse daraus causale Aussagen über Gott zu gewinnen.

4. Die Stellung zur H. Schrift und zur Kirche. Zwar das Ungenügende der fides historica, sei ihr Object die H. Schrift oder Kirche, haben wir erkennen müssen, mithin ist zu verzichten auf den Beweis

der Wahrheit ihrer Sätze aus irgend welcher formalen Autorität für sich. Er ist vielmehr aus dem Inhalt der Sache selbst zu führen, aus ihrem Zusammenhang mit dem dem Glauben objectiv Gewissen.

Die Lehre von der Inspiration und Autorität der H. Schrift kann namentlich ihre Begründung erst finden in der Wahrheit des Christenthums, das, so gewiß es die Wahrheit ist, auch sich selbst erhalten muß. Sie kann also ihre Stelle erst innerhalb des Systems selbst haben, nicht aber die Begründung sein für die Wahrheit seiner Sätze. Aber andrerseits bezieht sich das Object der Dogmatik auch auf eine objective historische Wirklichkeit; und der christliche Glaube bedarf für sich die zweifellose Voraussetzung, daß der Inhalt, von dem er lebt, dem historischen Christenthum entsprechend sei. Also auch den Nachweis der Christlichkeit ihrer Sätze bedarf die Glaubenslehre. Ihre Christlichkeit kann sich aber sicher anders nicht nachweisen, als durch ihre Zusammenstimmung mit der H. Schrift, der Urkunde des Urchristlichen. Es genügt nicht, daß der Glaube, durch die H. Schrift gebildet, durch sie hindurchgegangen sei und genährt werde: der schriftmäßige Charakter muß auch ausdrücklich hervortreten. Die Glaubenssätze müssen sich als christliche durch Schriftbeweis legitimiren. Endlich aber müssen ihre Sätze auch kirchlichen Charakter beanspruchen. Da nämlich die Glaubenslehre nicht bloß eine wissenschaftliche Darstellung des Glaubens eines Individuums, sondern der Wahrheit selber sein will, welche als christliche Gemeinschaft stiftend war und ist, so will die Glaubenslehre einen Gemeinglauben wissenschaftlich darstellen, d. h. sie muß auch kirchlichen Charakter an sich tragen, natürlich nicht, als wäre das Ansehen, das ein Satz in der Kirche genießt, ein genügender Beweis seiner Wahrheit; auch nicht so, als hätte kein Satz in dem System Raum, der nicht ausdrücklich auch symbolisch wäre. Denn ist er nachweislich schriftmäßig, so hat er nach evangelischer Kirchenlehre an sich kirchlichen Charakter, Bürgerrecht und Anspruch auf Geltung in der Kirche, wenn er auch noch nicht die formelle Geltung genösse: und ähnlich hätte ein Satz, der als schriftwidrig sich nachweisen ließe, wenn er auch kirchlich wäre, keinen Anspruch auf die Aufnahme. Gleichwohl genügt es nicht, bloß die Einheit mit der H. Schrift und nur dadurch die Einheit mit der wahren Kirche nachzuweisen. Der Dogmatiker will von Haus aus nicht bloß einen iso-

lirten Sonderglauben einer einzelnen Perſon, ſondern einen Gemeinglauben wiſſenſchaftlich rechtfertigen und begründen, da er eine Confeſſion nicht ſtiften, ſondern in ihr arbeiten will. Den Gemeinglauben weiß er im Weſentlichen auch als ſein eigenes Beſitzthum, und ſeinen eigenen Glauben weiß er auch als Beſitzthum der kirchlichen Gemeinſchaft: und das muß auch in der Methode hervortreten durch Rückbeziehung auf die Bekenntnißſchriften oder anerkannte große Kirchenlehrer. Was endlich die Verſchiedenheit der Confeſſionen anlangt, ſo bleibt zwar die Glaubenslehre mit vielen Sätzen, beſonders denen des fundamentalen Theiles, noch in dem Gemeinchriſtlichen ſtehen. Aber doch tritt auch in dieſem ſchon das Confeſſionelle hervor. Einmal, weil, wie aus dem Obigen erhellt, nicht jede Confeſſion die Aufgabe in Beziehung auf religiöſe und wiſſenſchaftliche Gewißheit gleich ſcharf und ſtreng aufſtellt, wie die evangeliſche. Sodann auch in Bezug auf den Inhalt werden die Lehren, die dem fundamentalen Theil zufallen, für die ſpecielle, eigene Confeſſion wichtig ſein, weil in ihnen die letzte wiſſenſchaftliche Entſcheidung auch über die confeſſionellen Differenzen wird enthalten ſein müſſen. Der ganze Bau z. B. wird anders ausfallen müſſen, wo von der Kirche eine Auffaſſung waltet, wonach auf die Tradition der Kirche alles will ſchließlich gebaut werden, oder wo eine höhere Beglaubigung des Chriſtenthums als die Hiſtoriſche nicht in den Geſichtskreis tritt, anders dagegen, wo aus dem chriſtlichen Glaubensinhalt die Sätze abgeleitet werden, und wo namentlich die Gottesidee ſich ſo geſtaltet, daß ſie für die fides divina einſteht und auf deren Stiftung es abſieht.

§ 14. Gliederung des Geſammtſyſtems der Glaubenslehre.

Das dogmatiſche Geſammtſyſtem gliedert ſich in zwei Haupttheile, von denen der erſte die Fundamentallehre, der zweite die ſpecielle Glaubenslehre enthält.

1. Wenn Chriſtus der Mittelpunkt des chriſtlichen Glaubens, ſein objectives Realprincip iſt, ſo hat mit der wiſſenſchaftlichen Begründung dieſes Mittelpunktes in der Einheit ſeiner zwei Seiten, der göttlichen oder ewigen und der menſchlichen oder hiſtoriſchen das Chriſtenthum ſelbſt ſeine principielle wiſſenſchaftliche Begründung (§ 3.) Dieſe Be-

deutung Christi tritt in ihr helles Licht, wenn wir als Aufgabe und Ziel der fundamentalen Theologie die wissenschaftliche Erkenntniß setzen, daß Jesus Christus der Gottmensch sei. Mit dem Nachweis seiner Nothwendigkeit ist das Hauptwerk vollzogen, auf das die apologetische Wissenschaft es abzusehen hat. Daher wir diesen ersten fundamentalen Haupttheil des dogmatischen Systems auch Apologetik nennen könnten, dem dann als zweiter Haupttheil der Aufbau der speciellen Glaubenslehre folgt, welcher das gewonnene objective christliche Realprincip zur entfaltenden Darlegung zu bringen hat.

2. Was nun zunächst den *ersten* Haupttheil anlangt und die Aufgabe, die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi wissenschaftlich zu erkennen, so bildet eine nicht geringe Schwierigkeit der Umstand, daß wir die Lehre vom Bösen in der Fundamentaltheologie noch nicht zur eigentlichen Behandlung bringen können, obwohl sie sich als die leichteste und natürlichste Begründung der Nothwendigkeit der Erscheinung des Gottmenschen darzubieten scheint. Es ist nicht zufällig, daß auch die bisherige Apologetik die Lehre von der Sünde nicht in sich aufgenommen hat, sondern die Lehren die sie behandelt, sind neben Religion und Offenbarung im Allgemeinen, die auch abgesehen von der Sünde Sinn und Bedeutung haben, besonders Wunder, Weissagung, Inspiration, die der Begründung des Glaubens an Christi Gottmenschheit oder doch an seine göttliche Sendung dienen sollen. Sie wollte durch diese Lehren einem Gottesbegriff vorarbeiten, für den eine Thatsache, wie die Gottmenschheit oder göttliche Sendung Christi nicht als etwas zu Fremdartiges erschiene, also nicht als etwas, das Gottes Wesen an sich so fern und fremd liege, daß erst die Sünde eine solche Aenderung seiner selbst oder seines Rathschlusses bewirkt habe oder erkläre, durch welche seine Menschwerdung ermöglicht und verwirklicht worden sei. Für uns empfiehlt sich die Verlegung der Lehre von der Sünde aus dem ersten, apologetischen Theil in den zweiten noch durch den Umstand, daß wir uns außer Stand sehen, eine Nothwendigkeit der Sünde zu statuiren und sie zur Unterlage für die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi zu machen, die doch ihre wissenschaftliche Begründung nimmer hätte, wenn sie nur auf etwas Zufälligem, aus menschlicher Willkür Geborenem ruhte. Ist dagegen auch abgesehen von der Sünde aus dem Wesen Gottes und des

Menſchen die Möglichkeit der Einigung beider in der Menſchwerdung erkannt, haben wir uns überzeugt, daß dieſes beiderſeitige Weſen keinen Widerſpruch gegen ſie bildet, ſondern vielleicht gar nach ihr verlangt und zu ihr tendirt, dann wird die um der Sünde willen nothwendig gewordene Form der Menſchwerdung, wovon der zweite Haupttheil zu ſprechen hat, ihre gebührende Grundlegung gefunden haben, wie andrerſeits die Nothwendigkeit des Gottmenſchen durch die eingetretene Sünde von neuer Seite erhellen wird. Die Hoffnung daß es möglich ſein werde, ſchon im fundamentalen Theil dieſe Nothwendigkeit im Allgemeinen zu begründen, darf ſich auf das Bewußtſein des Gläubigen ſtützen, daß das Chriſtenthum die abſolute oder ewig bleibende Religion, die Perſon Chriſti aber mit derſelben unzertrennlich verbunden ſei.

3. Die hiemit ſich ergebende Anordnung des Stoffes weicht allerdings von der bisherigen apologetiſchen Theologie bedeutend ab, darf aber hoffen, ihr gegenüber ſich wohl rechtfertigen zu können. Wir haben einmal zahlreiche Apologien, welche in Vertheidigung von einzelnen beſonders hiſtoriſchen Punkten, oder auch in Widerlegung gegneriſcher Angriffe je nach dem Bedürfniß der Zeit Gutes gleiſtet haben.[1] Aber wenn ſie auch die Zufälligkeit und das Abrupte, das mit der Abhängigkeit von den wechſelnden Gegnern bei der bloßen Defenſive oder Offenſive gegeben iſt, vermeiden und mehr ein zuſammenhängendes Ganzes erſtreben, ſo gehen ſie doch darauf gar nicht aus, die innere Nothwendigkeit des Chriſtenthums aufzuzeigen, wenn ſie es auch durch Nachweis ſeiner ſegensreichen Wirkungen und ſeiner Verwandtſchaft mit allem Edleren kräftig zu empfehlen wiſſen. Allein der Glaube will nicht bloß Sicherſtellung gegen die jeweiligen Angriffe durch Vertheidigung oder Widerlegung der hervortretenden Gegner: damit könnte er doch ſich noch nicht wiſſenſchaftlich geſichert wiſſen, weil andre Gegner den überwundenen folgen können. Er will ſich ſelbſt in ſeiner objectiven Wahrheit und Begründung erkennen, und dafür ſind ihm die Angriffe nur der veranlaſſende Ausgangspunkt. Die eigentliche Aufgabe muß ein

[1] So z. B. die Arbeiten von Stirm, deſſen in zweiter Auflage 1856 erſchienene Apologie noch immer zum Beſten in ſeiner Art gehört; ferner von Ehrenfeuchter, Chriſtlieb, Ebrard, Luthardt, Delitzſch u. v. A.

zuſammenhängendes thetiſches Verfahren ſein. Iſt die innere Wahrheit und Nothwendigkeit von etwas dargethan, dann erſt ſind die feindlich entgegengeſetzten Standpunkte definitiv überwunden und die Unſicherheit oder Furcht gegenüber möglichen neuen Angriffen beſeitigt, womit übrigens wohl beſteht, daß die Defenſive und Offenſive als Momente dem eigentlich thetiſchen Verfahren einverleibt werden, das ſyſtematiſch zu verfahren hat. Mehr ſyſtematiſch verfuhren die früher beſprochenen und beurtheilten apologetiſchen Verſuche des Supernaturalismus, deren Schwäche aber darin gipfelt, daß ſie eine Gotteslehre und zwar eine ſehr beſtimmte für ihre vornehmſten Beweismittel (Wunder, Weiſſagung u. ſ. w) vorausſetzen, während ſie die chriſtliche Lehre, alſo auch die Gotteslehre durch ihre apologetiſchen Beweismittel zu begründen ſuchen. Und daſſelbe, nämlich daß ſie die Gotteslehre nicht beiziehen, ſondern ohne ſie das apologetiſche Geſchäft für das Chriſtenthum als vollziehbar anſehen, iſt von der jetzt häufigeren Sitte zu ſagen, welche der Dogmatik die Begriffe Religion, Offenbarung, H. Schrift voranſtellt und daran irgendwie eine Begründung der Glaubenslehre, oder eine Fundamentaltheologie zu beſitzen meint, ſei es ſo, daß zu jenem Wege des Supranaturalismus zurückgegriffen, ſei es ſo, daß mit dem Begriff der Religion begonnen und dieſe als zum allgemeinen menſchlichen Weſen gehörig bezeichnet, aus ihr aber der Begriff der Offenbarung abgeleitet wird, wobei ebenſo verwunderlich iſt, wie man ein pſychologiſches Phänomen, deſſen Allgemeinheit erſt durch vollſtändige Induction feſtgeſtellt werden könnte, um ſeines häufigen Vorkommens willen für nothwendig mit dem Weſen des Menſchen gegeben anſehen kann, wie daß man aus ſolchem pſychologiſchen Phänomen eine Offenbarung meint ableiten zu können, die nicht wieder nur das pſychiſche Phänomen ſelber, wenn auch unter anderem Namen ſei. Ueberhaupt kann von Religion, Offenbarung u. dgl. augenſcheinlich nicht wiſſenſchaftlich die Rede ſein, bevor wir wiſſen, daß Gott und was er iſt, was der Menſch und ſeine Beſtimmung. Da nun freilich ebenſo zweifellos die Lehre von Gott in die Glaubenslehre gehört und eine Glaubenslehre ohne ſie nicht denkbar iſt, ſo iſt damit zugleich geſagt, daß die wahre Apologetik in die Glaubenslehre ſelbſt fallen, oder ſofern ſie zum Ziel die Begründung des chriſtlichen objectiven Realprincips hat, wie wir behaupten, den

ersten fundamentalen Theil des Gesammtsystems der Glaubenslehre bilden muß, und daß wir, um dieses apologetische Ziel zu erreichen, die Lehre von Gott und von dem Menschen für diese Fundamentallehre nicht entbehren können. Daß die wissenschaftlich gehaltene Apologetik rein formal, namentlich ohne Gotteslehre sich nicht abschließen kann, erkennen auch Manche an,[1] wollen daher für ihre vom dogmatischen Gesammtsystem gleichwohl getrennte Apologetik eine Gotteslehre aus der Dogmatik entlehnen. Aber das hieße die Apologetik oder Fundamentallehre wieder begründen durch die Glaubenslehre, was einem Cirkel gleichkommt, so gewiß auch darin die richtige Erkenntniß sich zeigt, daß nicht jede Vorstellung von Gott, wie sie etwa vor die Hand kommt, der Begründung der christlichen Offenbarung dient, sondern nur diejenige, die das Gesammtsystem des christlichen Glaubens aufzustellen und zu vertreten hat. Es ist also in letzter Beziehung der wahre Gottesbegriff, in welchem die Begründung wie der Welt und des Menschen, so besonders der Offenbarung und der christlichen Grundthatsache nach ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit wird zu suchen sein. Der Gottesbegriff, der dieses zu leisten im Stande ist, wird nun freilich erst der höchsten Offenbarung entstammt sein. Wäre er schon Gemeingut der allgemeinen Vernunft, wozu bedürfte es noch der Offenbarung? Aber das ist kein Cirkel, sofern die christliche Offenbarung sich dem Geist als in sich wahr beglaubigt in freier eigener Glaubenserkenntniß (§ 11. 12). Dazu kommt, die im Glauben unmittelbar gegebene Gotteserkenntniß, die sein Grundwissen ausmacht, wird von uns nicht unmittelbar, ohne wissenschaftlichen Proceß als dasjenige zu verwenden sein, wonach alles Andere zu beurtheilen oder wovon das Uebrige abzuleiten ist, sondern hier vor allem wird jener Dialog (12, 4. 13, 1) stattzufinden haben, in welchem der christliche Geist der Zusammenstimmung des christlichen Gottesbegriffs mit der Vernunftanlage, ja dessen gewiß wird, daß erst in ihm der befriedigende Abschluß und die zu fordernde Befestigung alles in dem vernünftigen Wesen des Menschen Angelegten zu finden sei. Ist dieses erreicht, so wird erhellen, daß die sana ratio, das vernünftige Wesen des Christen keine Gegnerschaft gegen die christliche

[1] Z. B. Sack's Apologetik. Dieselbe Erkenntniß zeigt auch die Fundamentaldogmatik von Voigt 1874, sowie Reiff s. o. und Delitzsch, Apolog. S. 258 ff.

Gottesidee in sich trage, sondern in ihr sein wahres Element und die Befriedigung seines Bedürfnisses finde. Um so zuversichtlicher aber wird, wenn das erreicht ist, von der christlichen Gottesidee aus als der mit der Vernunft nicht bloß zusammenstimmenden, sondern sie erst zu ihrer Wahrheit bringenden fortzuschreiten sein zu der Lehre von der Welt und dem Menschen und zur Lehre von der Verbindung oder Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen oder der Religion, indem der Christ, durch den Glauben erleuchtet, mit derselben, ja mit größerer Gewißheit die christliche Gottesidee erkennt, wie die natürliche Vernunft die Gottesidee überhaupt.

Anmerkung. Wie der Begriff der Religion, so bedürfen auch die Begriffe Offenbarung, Inspiration, Wunder einer Begründung, die sie aber auch auf bloß psychologischem oder historischem Wege vor dem System nicht genügend finden können. Der Ort, wo sie ihren festen Halt suchen und finden müssen, ist das dogmatische System selbst, nicht sein Vorhof, ist schon der erste Haupttheil des Systems. Auf die Feststellung alles Einzelnen der evangelischen Geschichte ließ sich mit Recht eben die bisherige wissenschaftliche Apologetik nicht ein, sondern ließ hiefür die exegetische Theologie einstehen, zu der ja auch das Leben Jesu gehört. Auch wir müssen sagen: etwas Andres sind rein historische und historisch-kritische Untersuchungen, etwas Andres systematische oder thetische Erörterungen.

4. Wenn wir nun aber die genannten Lehren von Gott, dem Menschen, der Religion in dem Werk der Begründung des Christenthums voranstellen, setzen wir uns damit nicht einem neuen Uebelstande aus, sofern nämlich in dem Gesammtsystem des christlichen Glaubens, dessen erster Theil die Begründung des christlichen Princips (Fundamentallehre oder Apologetik) ist, alle Lehrsätze christlichen Charakter tragen müssen, wie Schleiermacher mit Recht verlangt? Bei Schleiermacher selbst zwar ist diese Forderung insofern nicht erfüllt, als er in seinem ersten Theil nur die Eigenschaften der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit Gottes behandelt, die von christlicher Bestimmtheit noch nichts an sich tragen, da er sie zu den andern Eigenschaften, Gerechtigkeit und Heiligkeit einerseits, Weisheit und Liebe andrerseits nicht in innere Beziehung setzt, ja die zweite und dritte Gruppe von der ersten, besonders der Allmacht, im Ganzen beherrscht sein läßt. Aber wenn wir, wie wir müssen, an der Forderung der Christlichkeit aller Lehrsätze des dogmatischen Lehrbegriffes festhalten, wie reimt sich das mit der Begründung des Historisch-Christlichen durch den Gottesbegriff mit den daran sich

schließenden Lehren von der Schöpfung, dem Menschen u. s. w.? Das für das Christenthum Begründende scheint so doch dem Christlichen voranzugehen, wie kann es selbst schon christlich heißen? Die Antwort ist: Dann wird es diesen Namen tragen dürfen, wenn sich *erstens* nachweisen läßt, daß alle wahre Gotteserkenntniß, auch diejenige, welche die Basis und Begründung des Historisch-Christlichen enthält, aus demselben Princip stammt, das seine volle Offenbarung in Christus gefunden hat, nämlich in dem Logos, dessen absolute Offenbarung das Christenthum in dem fleischgewordenen Logos verkündigt: so daß das Christenthum alle religiöse Wahrheit *zu sich* rechnet, obwol im Reiche dieser Wahrheit das Eine auch wieder das Begründende für das Andre ist; und wenn *andrerseits* die christliche Bestimmtheit des Gottesbegriffs, d. h. Dasjenige in ihm, was erst durch das historische Christenthum in sein helles, sicheres Licht getreten ist, sich als Dasjenige ausweist, wodurch alle natürliche, der sana ratio zugängliche Gotteslehre erst ihre Befestigung und Ergänzung, damit aber ihren christlichen Charakter erhält. Damit wird sich eine befriedigendere Form der Behandlung der articuli puri et mixti ergeben. Freilich wird Gott nicht erst zu dem, was er ist, durch das Christenthum: seine ewige Vollkommenheit geht dem historischen Christenthum voran, und gerade weil Gott ewig das ist, was der wahre Gottesbegriff aussagt und als was der Christ ihn erkennt, ist er der Grund des Christenthums. Aber seine Christlichkeit hat dieser Gottesbegriff eben darin, daß in ihm und keinem Anderen das Christenthum gleichsam seine *Präexistenz* hat, die damit zeitlich offenbar wird, daß in dem Christenthum Gott sich selbst offenbart. Daß aber das präexistente Princip des Christenthums zum Christenthum selbst zu rechnen ist, darüber kann kein Zweifel sein. Aehnlich werden die andern Lehren des ersten Theils ihre Christlichkeit in der Hinbewegung zum historischen Christenthum haben. In ihr haben sie durch den zur vollkommenen Offenbarung tendirenden Gott ihre wesentliche Stelle. Hienach können wir sagen, der fundamentale Theil des Glaubenssystems (oder die Apologetik, sofern diese die Centrallehre des Christenthums zu begründen hat), betrachtet das ewige objective Realprincip des Christensthums, wiefern es die active Potenz zu seinem Wirklich- oder Geschichtlich-Werden und die Gesetze dieses

Werdens in sich schließt. Es hat dieser erste Theil das Christenthum in seiner genetischen Selbstbegründung darzustellen.

5. Die Fundamentallehre zerfällt hienach in drei Hauptabschnitte:

I. Die Lehre von Gott.

II. Die Lehre vom Menschen.

III. Die Lehre von der Gemeinschaft oder Einheit Gottes und des Menschen durch Gottes Selbstoffenbarung, oder die Lehre von der Religion.

Diese Eintheilung rechtfertigt sich nach dem Früheren durch sich selbst. Man ist allgemein einverstanden: Religion ist ein positives Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das setzt Unterschied und Einheit voraus. Wäre kein Unterschied der beiden Glieder, so wäre keine Religion, nennte man nun die bloße Identität beider Gott, oder nennte man sie Mensch. Denn Gott für sich allein kommt keine Religion zu, ebensowenig dem Menschen ohne Gott. Ein bloßes Verhältniß des Menschen zu sich, und wäre es auch Verhältniß des empirischen Menschen zu seinem wahren Wesen, nennt Niemand Religion. Wiederum aber, wäre nur Unterschied, aber beziehungsloser, so wären Gott und der Mensch nur schlechthin getrennt und gegen einander indifferent, und so wäre wieder keine Religion. Schon hieraus aber ergiebt sich die Stellung der Religion im System. Wir können wissenschaftlich nicht mit ihr anfangen, wie so häufig geschieht. Sie ist schon eine Synthese zweier Factoren, ein sehr zusammengesetzter Begriff. Ja von der Beschaffenheit der beiden Glieder wird auch die Art der Einheit abhängen, welche sie haben können und welche Religion heißt. Erst durch richtige Feststellung jener Grundbegriffe wird auch die Religion als etwas nicht bloß Zufälliges, sondern im Wesen beider, Gottes und des Menschen nothwendig Begründetes erscheinen können. Wenn aber sonach die Lehre von der Religion erst an die dritte Stelle zu stehen kommt, so könnte, was das Verhältniß der beiden ersten anlangt, gegen die Voranstellung der Gotteslehre sich das Bedenken erheben, daß sie doch den Menschen vorauszusetzen habe, damit ein Gottesbewußtsein überhaupt sei, also von Gott geredet werden könne. Allerdings ist der Mensch das Erste für die (subjectiv-phänomenologische) Betrachtung, wo es sich um die Geschichte des Werdens des

Glaubens handelt, und dieser Seite der Sache haben wir ihr Recht werden lassen.[1] Aber diese Betrachtung haben wir hier hinter uns; jetzt suchen wir den objectiven Sachverhalt und Verlauf. Da darf nicht der Schein bleiben, als wäre der Mensch und sein Bewußtsein das Gott Begründende (§ 12, 3). Das wäre ja auch dem Glauben, besonders dem christlichen zuwider, der auch sein Wissen von Gott als gottgegeben, Gott als Realprincip des Seins und Wissens, als die absolute, von keiner Begründung außer ihm abhängende Causalität weiß.

[1] §§ 2—11.

Erſter Theil
des chriſtlichen Glaubensſyſtems.
Fundamentallehre.

Erſter Hauptabſchnitt.
Die Lehre von Gott.
(*Θεολογία.*)

Derſelbe zerfällt in drei Abtheilungen:

I. Die Lehre von der Gottheit, oder von Gottes Sein, Weſen und Eigenſchaften im Allgemeinen.

II. Die Lehre von Gott als dem in ſich Dreieinigen, oder die Lehre von der inneren Selbſtoffenbarung Gottes.

III. Die Lehre von Gott, als dem in einer Welt ſich Offenbarenden, oder die Lehre von der ökonomiſchen Trinität.

Erſte Abtheilung.
Die Lehre von der Gottheit.

§ 15. Gang.

Die Lehre von Gott wird ſo zu behandeln ſein, daß die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften in ein inneres Verhältniß zur Lehre von dem Sein und Weſen Gottes geſetzt wird. Nur die richtige Verbindung des Seins, des Weſens und der Eigenſchaften wird zu dem Begriffe Gottes führen, wonach er nicht nur ein unbeſtimmtes

Unendliches, ſondern objectiv in ſich unendlich beſtimmt iſt. An dem wahren Begriff Gottes, wenn er als ſeiend erkannt iſt, werden wir die Möglichkeit haben, die göttlichen Eigenſchaften in ihrer Vielheit und bleibenden Unterſchiedlichkeit, aber auch ihrer inneren Zuſammengehörigkeit oder Einheit zu betrachten, indem die Gottes Weſen gemäß ſich gliedernde Eigenſchaftenlehre nur als des göttlichen Weſens lebendige Wirklichkeit erkannt wird.

Literatur: Im Kampfe mit dem Gnoſticismus haben die Kirchenlehrer Irenäus, Tertullian, Clemens die göttlichen Eigenſchaften der Allmacht (gegen den Dualismus), der Gerechtigkeit (gegen den Pantheismus) und der Liebe (gegen den Deismus und Judaismus) vertreten. Eine myſtiſche mit Neoplatonismus vermiſchte Gotteslehre ſtellt des Dionyſius Areop. Schrift De divinis nominibus auf. — Augustinus, De civitate dei und De Trinitate (vgl. Joh. Aug. Dorner, Auguſtinus, ſein theol. Syſtem und ſeine religionsphiloſophiſche Anſchauung, 1873). Johannes Scotus Erigena, De divisione naturae. Anſelm Monologium und Proslogium. Thomas Aq., Summa Theol. und Summa adv. gentiles. Raymund a Sabunde, Theologia naturalis (liber naturae) behandelt von Matzke und Nitzſch; vgl. Riedners Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, 1859. Calvins Institutio relig. chr. lib. I, 2. Conrad Vorstius De deo seu de natura et attributis dei. 1610. (Vgl. Schweizer Tüb. Jahrb. 1857.) Episcopius Instit. theol. 1650. Johannes Crell, Lib. de deo eiusque attributis (Opp. IV. Bibliotheca fratrum polon. 1656). Cartesius, Meditationes de prima philosophia 1641. 42. Principia philosoph. 1644. Ralph Cudworth, The true intellectual System of the Universe. 1678; lat. von Mosheim. 1733. Jak. Böhmes Aurora. Die drei Principien des göttl. Weſens. WW. von Schiebler 2. 3. 1832. 1841; (Peip, Jak. Böhme, Der deutſche Philoſoph. 1860.) P. Poiret, Cogitationes rationales de Deo, anima et malo. 1677. Posthuma Amstel. 1721. Socinianismus repressus. S. 1—84. Vindiciarum L. IV. cap. 1. S. 518 ff. Bar. Spinoza, Tract. de Deo et homine; Ethices LL. IV. Leibnitz, Theodicee. Nic. Malebranche, Entretien sur la nature de Dieu. 1708. Bl. Pascal, Pensées. Oetinger, Theol. ex idea vitae deducta. 1765 (überſ. v. J. Hamberger. 1852, Auberlen, Oetingers Theologie 1844.) J. A. Urlſperger, Syſtem der Dreyeinigkeitsl. 1777. Fr. Heinr. Jakobi, Von den göttlichen Dingen (vgl. dazu Schelling, Denkmal für Jakobi von den göttlichen Dingen 1812). Chriſtian Weiß, Vom lebendigen Gott und wie der Menſch zu ihm gelangt. Franz v. Baader, Geſ. W. zur Religionsphiloſophie. Bd. VII—X, beſonders ſeine Vorleſungen über ſpeculative Dogmatik. 1828. Bd. VIII u. X. Franz Hofmann, Speculative Entwicklung der ewigen Selbſterzeugung Gottes (aus Fr. von Baader zuſammengeſtellt 1835); Ueber Theismus und Pantheismus 1861. Tholuck, Die ſpeculative Trinitätslehre des ſpäteren Orients 1826. Daub Theologumena 1806. C. A. H. Clodius, Von Gott in der Natur, in der Menſchengeſchichte und im Bewußtſein. 1818. 1819. Hegel, Religionsphiloſophie 3 Bde. Billroth, Religionsphiloſophie 1844. Schelling, Philoſophie und Religion 1804. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie. 1856. S. 257 ff. 553 ff. Philoſophie der Mythologie. Bd. I. S. 1—190. Philoſophie

der Offenbarung. Bd. I. Fichte, d. J., Sätze zu einer Vorſchule der ſpeculativen Theologie 1826. Speculative Theologie 1846. 47. Weiße, Idee der Gottheit 1833. Philoſophiſche Dogmatik oder Philoſophie des Chriſtenthums 1855. K. Ph. Fiſcher, Die Idee der Gottheit 1839. K. Steffens, Religionsphiloſophie 2 Bde. 1839. Bruch, die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften 1842. Hamberger, Gott und ſeine Offenbarungen in Natur und Geſchichte 1839. Martensen, De autonomia conscientiae etc. (ſ. o.) 1837. Die chriſtliche Dogmatik 1856. Liebner, Chriſtliche Dogmatik aus dem chriſtologiſchen Princip Bd. 1. 1849. Goeſchel, Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen 1829. Sengler, Die Idee Gottes. 2 Thle. 1845—1852. Konrad, Wiſſenſchaftliche Forſchung über das Daſein Gottes 1849. H. Ritter, Die Erkenntniß Gottes in der Welt 1836. Syſtem der Logik und Metaphyſik II. 1856 S. 484 ff. Romang, Syſtem der natürlichen Religionslehre. 1841. Chalybäus, ſ. o. Wiſſenſchaftslehre 1846. U. Wirth, Die ſpeculative Idee Gottes u. ſ. w. 1845. Ulrici, Gott und die Natur 1861. 2 A. 1866. J. Hanne, Die Idee der abſoluten Perſönlichkeit. 1861. Lotze, Mikrokosmus. 3 Bde. 1856—64, vgl. beſonders Bd. 3. (Fr. Rohmer) Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltanſichten 1856. (anonym). Gott und ſeine Schöpfung 1857. Hildebrand, Der Gottesbegriff in ſeiner Neugeſtaltung ꝛc. A. 3. 1874. Pfleiderer, Religionsphiloſophie. 2 Bde. 1869. Religionsphilophie auf geſchichtlicher Grundlage. 1878. Zöckler, Theologia naturalis 1860. — Erörterungen über göttliche Eigenſchaften: Die Allgegenwart Gottes, Gotha 1817 (anonym von Ewald). Die Gerechtigkeit: Lactantius de ira Dei. Ritschl, De ira Dei 1859. Rechtfertigung und Verſöhnung. Bd. 3. S. 170 ff. Ueber den Zorn Gottes: Weber 1862. Bartholomä, Jahrb. für deutſche Theol. 1861. 62. Ueber die Unveränderlichkeit Gottes vgl. meine Abhandlung Jahrbücher für deutſche Theologie, I, 361. II, 440. III, 579.

1. Das Sein Gottes. Die herkömmliche Behandlung der Gotteslehre iſt: zuerſt zu reden vom Sein Gottes, namentlich den verſchiedenen Beweiſen für Gottes Daſein, wo beſonders das, was die Theologia naturalis enthält, zur Sprache kommt, dann aber bald mit bald ohne Einſchiebung einer Lehre vom Weſen, zu den Eigenſchaften überzugehen. Dieſe geſonderte Behandlung des Seins hat aber grade bei dieſem Grundbegriff eigenthümliche Uebelſtände im Gefolge, und es iſt leicht zu zeigen, daß die Lehre von dem Sein Gottes nicht kann getrennt behandelt werden von den Eigenſchaften, oder dem Weſen, die erſt den Inhalt dieſes Seins bezeichnen. Behandelt man das Sein Gottes ohne die Eigenſchaften, ſo erſcheinen dieſe als zufällige Beigabe. In dem bloßen nackten Sein als ſolchem, dieſer Abſtraction von allem Concreten, iſt von Eigenſchaften und Weſen nichts ausgeſagt oder gegeben; ſie können daraus nicht abgeleitet werden, müßten alſo aus der populären Vorſtellung traditionell, alſo zufällig aufgenommen werden.

Nun kann aber das Verhältniß zwiſchen dem Subject und ſeinen Prädicaten, wenn Gott das Subject ſein ſoll, am wenigſten ein zufälliges ſein. Bei andern Subjecten kann es zufällig heißen, z. B. bei den Menſchen, ob ſie gewiſſe Prädicate haben, oder nicht: aber für Gott kann es nicht zufällig ſein, ob die ſeinem Begriff zukommenden Prädicate ihm auch wirklich zukommen, ihm kann keine Vollkommenheit fehlen oder zuwachſen. Umgekehrt: Gewiſſe Eigenſchaften oder Prädicate können viele Subjecte einer Gattung gemeinſchaftlich haben; ein und daſſelbe iſt communicabel an Viele, und es iſt für ſolche Prädicate gleichgültig, ob dafür Ein Subject als Träger da iſt, oder viele, ob das Prädicat vielfach exiſtirt oder einfach. Aber Jeder ſieht, daß es ſich mit der Gottesidee anders verhält, daß hier die Prädicate mit dem Subject weit inniger müſſen zuſammengeſchloſſen ſein, als bei anderen Subjecten, ja daß gewiſſe Prädicate nur Einem, dem Subjecte, das Gott heißt, zukommen können. So die Abſolutheit, — die ſich durch das ganze göttliche Weſen erſtreckt, die Nothwendigkeit des Seins. Sagte man nun: nicht das Sein überhaupt habe in den Beweiſen für das Daſein Gottes aufzutreten, ſondern eine beſondere Art des Seins, das abſolute und nothwendige Sein, Gottes Sein ſei alſo andrer Art als das abſtracte allgemeine Sein, ſo wäre dieſe nähere Beſtimmung des göttlichen Seins bereits ein Anfang der Verbindung des göttlichen Weſens mit dem Sein, wie wir ſie fordern, unerläßlich zur Charakteriſirung des göttlichen Seins. Ueberhaupt aber iſt der Begriff einer Sache nicht ohne ſeine weſentlichen Merkmale. Bevor alſo die weſentlichen, conſtituirenden Elemente des Grundbegriffs gewonnen ſind, iſt wenigſtens Gottes Exiſtenz nicht bewieſen. So folgt: der Beweis für Gottes Exiſtenz und der Beweis für ſeine weſentlichen, conſtituirenden Eigenſchaften ſind nicht zwei Beweiſe, ſondern Ein untrennbarer und können nur mit einander ſich vollziehen. Der Beweis für das Daſein Gottes hat ſich erſt mit dem Beweiſe für dieſe Eigenſchaften vollſtändig vollzogen. Die Lehre von dem Sein Gottes, von ſeinem Weſen und ſeinen Eigenſchaften iſt alſo in Eins zu bilden. Was ſodann die ſogenannten Beweiſe für das Daſein Gottes anlangt, ſo muß ſchon deren Menge Verdacht erwecken. Da ſie nämlich in kein inneres Verhältniß zu einander geſetzt zu werden pflegen, ſo kann der Schein entſtehen,

als soll eine Wahl aufgethan werden, so daß der, dem der eine nicht zusage, sich an einen andern halten könne. Aber da ist noch Zufall, Willkür im Spiel. Ein Beweis, ist er stringent, ist nicht bloß hinreichend, sondern auch allein zulässig. Eine Vielheit könnte sich nur ergeben, wenn die Sache nicht in ihrem Schwerpunkt, der nothwendig Einer sein muß, erfaßt wäre, sondern nur in seinen Relationen, Beziehungen, über die dann freilich eine endlose Menge subjectiver Reflexionen möglich ist, eben weil nicht der Mittelpunkt der Sache zu Tage kommt. Da endlich die Beweise sich auf verschiedene Attribute beziehen, aber erst mit Feststellung der Attribute auch das Sein Gottes begründet ist, so folgt daraus auch, daß die Beweise für das Sein Gottes Ein Beweis werden müssen. Also vom Sein Gottes kann nicht abschließend geredet werden ohne das Wesen und die Eigenschaften.

2. Das göttliche Wesen. Auch vom Wesen Gottes läßt sich umgekehrt nicht reden, ohne das Sein, wenn zu seinem Wesen das nothwendige Sein gehört. Aber wo nun das auch anerkannt, ja wo eben das absolute und nothwendige Sein als göttliches Wesen bezeichnet wird, da bleibt doch noch die Unterscheidung des Wesens von den Eigenschaften schwierig und Einstimmung ist noch nicht erreicht. Die Einen denken unter dem Wesen, im Unterschied von göttlichen Eigenschaften, die absolute göttliche Substanz als das schlechthin einfache Sein. Das hat aber zur Folge, daß die Eigenschaften in kein inneres Verhältniß zum Wesen treten oder, da in Gott Zufälligkeit nicht sein kann, als etwas angesehen werden, das keine objective sondern nur subjective Bedeutung habe. Aber so wäre Gott an sich objectiv nur das leere Ὄν oder das ὄντως Ὄν. Aber wer wird zugeben, daß Gottes Wesen gedacht sei, wenn z. B. zu diesem Wesen nicht auch Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit gerechnet ist? Oder wird das Wesen, um daran etwas Bestimmtes zu haben, vielmehr in gewissen Grundeigenschaften oder Stammbegriffen gefunden.[1] Dann ist die Frage, wie sich dazu die Einheit der Gottesidee und die Vielheit der Eigenschaften verhalte?

[1] Vgl. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre II, 17 ff., der aber diese Haupt- oder Grundeigenschaften so will gedacht wissen, daß ihr Unterschied nicht in Gottes Wesen wirklich vorhanden, sondern nur „von unserem Verstande je nach unserer subjectiven Lage“ gesetzt sei.

Dieſe Stammbegriffe ſelbſt können dann wieder verſchieden beſtimmt werden, z. B.: die Lehre vom Weſen Gottes ſei die vorläufige Beſchreibung von Gottes Unendlichkeit, Unbedingtheit und Nothwendigkeit.[1] Da fragt ſich, wie von dieſem Unbeſtimmten weiter zu Eigenſchaften zu gelangen ſei und ob durch die Prädicate der Abſolutheit und der Nothwendigkeit das göttliche Weſen zureichend bezeichnet ſei? Wird[2] mit Nitzſch das göttliche Weſen als „Geiſt, als die Liebe und der Herr, zuſammengefaßt als das perſönliche Gute“ gedacht, ſo erhebt ſich umgekehrt die Frage: ob durch dieſe Beſchreibung des Weſens nicht der Eigenſchaftenlehre vorgegriffen ſei? Soviel wird leicht zugeſtanden werden: Mit dem Weſen Gottes denken wir ſeinen einheitlichen Begriff, wie er aus der Vielheit der Momente, die dieſen Begriff conſtituiren, ſich in ſich zurücknimmt und ſo eine einheitliche lebendige Totalität iſt; in den Eigenſchaften aber denken wir das zu einer Vielheit von Beſtimmungen ſich entfaltende Weſen Gottes. Dort iſt die weſentliche Einheit Ziel und Reſultat, hier quillt aus der ewigen lebendigen Einheit die Vielheit der Eigenſchaften hervor. Um Beides zur Anſchauung zu bringen und damit die ganze Aufgabe zu umſchreiben, werden wir erſtens aus der Vielheit der zu gewinnenden göttlichen Eigenſchaften des göttlichen Seins deren Einheit, alſo das centrale göttliche Weſen zu finden haben. Dann aber wird conſtructiv aus der richtig beſtimmten göttlichen Einheit hervor die Vielheit der in Gottes Weſen geſetzten Eigenſchaften gleichſam als der ewige von ihm ausgehende Strahlenglanz zu beſchreiben verſucht werden müſſen.

3. Was nun noch beſonders die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften betrifft, ſo iſt ſie in großer Verwirrung.

a) einmal fehlt es an einer anerkannten Definition von Eigenſchaft, an Einſtimmung darüber, ob alle Ausſagen über Gott, auch die, welche ſagen, was Gott nicht ſei, Eigenſchaften ſind; ferner ob auch Gottes

[1] Tweſten, Vorleſungen über Dogmatik II, 1. § 32. S. 9.

[2] Nitzſch, Syſtem der chriſtl. Lehre, A. 6. 1851. § 61. Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk A. 2. Bd. 1. S. 18 f. § 8 bezeichnet als göttliche Weſensbeſtimmtheit (vgl. S. 52) die abſolute Perſönlichkeit mit abſolutem Willen und Selbſtbewußtſein, ſowie das abſolute Sein oder Leben. Beſſer gibt Frank, Syſtem der chriſtlichen Wahrheit 1, 116 als Weſensmomente der Abſolutheit des oberſten Realprincips die abſolute Einheit und Realitätenfülle an.

Thätigkeiten und Rathſchlüſſe, als Beſtimmtheiten ſeines Willens, Eigenſchaften heißen können, ob nur Bleibendes zu dieſen Eigenſchaften gehört oder auch Veränderliches, wie Thomaſius u. A. wollen.

b) ob den Eigenſchaften als von einander unterſchiedenen, wenn auch keineswegs geſchiedenen eine objective Bedeutung zukomme oder nur eine ſubjective?

c) ob ſie alle einander coordinirt,

d) wie ſie zu gewinnen oder abzuleiten, endlich

e) wie ſie einzutheilen ſind?

Was erſtens die Definition der Eigenſchaft anlangt, ſo wird nicht ſelten ein Unterſchied gemacht zwiſchen ſ. g. relativen und abſoluten (immanenten oder weſentlichen) Eigenſchaften; die abſoluten ſeien Modalitäten, die einem Sein vermöge ſeiner weſentlichen Beſtimmtheiten zukommen (Thomaſius nach Rothe),[1] die daſſelbe conſtituiren. Sie werden auch immanente Beſtimmtheiten der abſoluten Perſönlichkeit Gottes im Verhältniß zu ſich ſelbſt genannt, wozu Thomaſius rechnet: Macht oder Freiheit, abſolute Intelligenz und Seligkeit (die er noch unterſcheidet von den Beſtimmtheiten, die durch Analyſe der abſoluten Perſönlichkeit ſich ergeben: abſoluter Wille, Selbſtbewußtſein und Leben). Die relativen Eigenſchaften dagegen ſeien Allwiſſenheit, Allgegenwart, Allmacht, Strafgerechtigkeit. Sie ſeien Eigenſchaften im Verhältniß zu anderem Sein, ſich äußernd im Verhältniß dazu, es afficirend und von ihm afficirt. Dieſe kommen Gott nicht an ſich, ſondern nur im Verhältniß zur Welt zu, daher Gott ſie auch aufheben oder beſchränken könne.[2] Die relativen Eigenſchaften ſind alſo nach Thomaſius die Modalitäten, die das Weſen Gottes annimmt im Verhältniß zu anderem Sein, die Modificabilität Gottes durch ſich ſelber im Verhältniß zu Anderem. Allein es dient ſchwerlich der Klarheit der Darſtellung, wenn zwiſchen „weſentlichen Eigenſchaften“ Gottes und zwiſchen „eigentlichen Weſensbeſtimmtheiten

[1] Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk 1856. 2. Ausg. § 8. 10. S. 52 ff. Er folgt theilweiſe Rothe Ethik I. 78. Ausg. 1. (Ausg. 2. I, 144 ff. § 38) wonach Eigenſchaften Verhältniſſe Gottes zu ſich ſelbſt ſind, die Gott ſelber faſſen und die in ihrer Einheit ſeine Selbſtapperception conſtituiren. Dieſe immanenten oder weſentlichen Eigenſchaften will aber Thomaſius von den eigentlichen Weſensbeſtimmtheiten (Perſönlichkeit u. ſ. w. ſ. o. S. 178) unterſchieden wiſſen.

[2] Thomaſius a. a. O. S. 54.

Gottes", auf denen jene ruhen, soll unterschieden werden. Einen bestimmten Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften hat Thomasius nicht einmal in Beziehung auf die absoluten Eigenschaften (die er auch immanente nennt) herausgebracht. Was aber die relativen anlangt, so dürfen doch auch sie nicht von dem immanenten Wesen Gottes getrennt werden. Sie sind ihm Actionen dieses Wesens, ihm entsprechend. Nicht sie selbst, sondern nur ihr Hervortreten ist durch das Aeußere bedingt. Sie sind also eigentlich nur göttliche Thätigkeiten. Erst das diesen zu Grund liegende Bleibende als der Grund der verschiedenen Modificabilität würde wahrhaft als Eigenschaft zu bezeichnen sein.

Ist aber das, was Eigenschaft zu heißen verdient, mit dem Wesen so innig zusammenhängend, daß durch dasselbe das Wesen constituirt wird, so ist auch von einer möglichen Aufhebung oder Beschränkung von Eigenschaften, oder von Veränderungen und von Modificabilität der göttlichen Eigenschaften nicht zu reden. Die „relativen Eigenschaften" sind entweder vielmehr Acte Gottes, oder aber ruhen sie doch im Wesen Gottes als diejenige Bestimmtheit seiner, in welcher die Relation zur Welt der Möglichkeit nach enthalten ist. Richtiger daher sagt Rothe, die Eigenschaften seien eigenthümliche Erscheinungsformen seiner wesentlichen inneren Bestimmtheiten, wozu er allerdings fügt, daß sie durch das Verhältniß des Wesens zu anderen Dingen hervorgerufen werden.[1] Auf den absoluten Eigenschaften ruhen nach Rothe alle Verhältnisse Gottes zur Welt. Die relativen Eigenschaften sind ihm so mittelbar auch absolute und immanente,[2] daher er eine Aufhebung oder Beschränkung derselben nicht zugeben könnte. — Das Richtige wird für

[1] 2. Ausg. I. S. 146. Rothe behandelt die Eigenschaften theils als das göttliche Wesen, als Verhältnisse desselben zu sich selbst, nämlich die absoluten, immanenten Eigenschaften; theils als Erscheinungsformen des Wesens im Verhältniß zu Anderem, d. h. die relativen, transeunten, während Thomasius noch eine dritte Reihe (für den Zweck seiner kenotischen Christologie) zu construiren sucht, welche die verschiedene Modificabilität Gottes, nicht bloß seines Thuns sondern seines Seins mit Beziehung auf die Welt, oder um der Welt willen ausdrücken sollen. Zu diesem Modificabeln, was beschränkt, oder zeitweilig aufgehoben werden könne, ist dann freilich, um seinem Zweck zu genügen, nach seiner Logoslehre auch das Selbstbewußtsein zu rechnen.

[2] Rothe a. a. O. S. 148.

uns bei der Frage sich ergeben, ob es unter den göttlichen Eigenschaften eine Subordination oder nur Coordination gebe.

Die zweite Frage ist: Sind die göttlichen Eigenschaften nur subjective menschliche Vorstellungen oder entspricht ihnen etwas Objectives in Gott? Entweder kann man sagen, in Gottes Wesen sind keine Eigenschaften, sondern dasselbe ist überall sich selbst gleich, schlechthin einfach, überall ganz und eigenschaftslos, höchstens können verschiedene Thätigkeiten oder Weltbeziehungen Gottes als Eigenschaften bezeichnet werden. So Johannes v. Damaskus nach den Neoplatonikern, besonders dem Areopagiten. Oder: in Gott sind von einander objectiv unterschiedene Eigenschaften. Zwischen diesen beiden Ansichten will sich noch eine dritte bewegen, die zwar in Gottes Wesen keine Unterschiede will, doch aber den Eigenschaften, die wir von Gott aussagen, nicht bloß subjectiven Charakter zuschreibt. Vielmehr das eine göttliche Wesen, sagt sie, stellt sich vielfach dar; Gott, obwohl einer, zeigt sich verschieden für uns. Allein wenn wirklich Gott es ist, der sich verschieden manifestirt und nicht bloß unsere Organisation ihn verschieden reflectirt, so wird das auf objective Unterschiede in Gott zurückführen; denn sonst zeigte er nicht sich, sondern etwas Anderes, was er nicht ist, was vielmehr nur statt seiner gelten soll. Zeigt aber Gott nicht sich darin, so ist ihre Unterschiedlichkeit eine nur subjective. Sonach führt diese Ansicht auf eine der beiden ersteren zurück, die wir nun zu prüfen haben.

Die Meinung nun, die Eigenschaften seien nur subjective Auffassungen, muß damit enden, sie alle in eine unterschiedslose Einheit zu versenken, und das hieße, da wir ohne bestimmte Begriffe nichts denken können, eine Erkenntniß Gottes sei schlechthin zu läugnen, so daß höchstens unbestimmte Ahnungen oder Gefühle von ihm übrig gelassen blieben. Das ist in der That eine in der alten Kirche weit verbreitete Ansicht, der auch Augustinus von seiner neoplatonischen Zeit her huldigt. So wenn er sagt:[1] Seligkeit, Größe, Weisheit, Wahrheit, Güte sei nichts Verschiedenes, sondern Alles dasselbe. So löblich es ist, daß Augustin Gottes Eigenschaften mit seinem Wesen inniger zusammenzuschließen, dieses darin aufzuzeigen sucht, so gewinnt das doch bei ihm die Gestalt, daß er von jeder Eigenschaft sagt, sie sei eigentlich

[1] de Trinit. VI, 7.

das ganze Weſen Gottes, d. h. ſie ſeien alle identiſch. Denn was einem Dritten (dem Weſen Gottes) gleich iſt, das iſt auch unter ſich gleich. So ſind aber objectiv alle Unterſchiede in Gott ausgelöſcht, womit wir dazu hingedrängt ſind, daß Gottes eigentliches Weſen nur das unbeſtimmte unendliche Sein ſei, welches, um des Fehlens aller Beſtimmtheiten willen, wie die unendliche Leere daſteht, vom Nichts kaum zu unterſcheiden, wie denn auch die Kabbaliſten und Myſtiker, die dieſe Anſicht theilen, Gott oft das אַיִן, das Nihil, oder eine „Wüſte" nennen; mag immerhin dabei die Meinung ſein, dieſes unendliche Sein hege in ſich eine unendliche Fülle. Der Contraſt dieſer Auguſtin'ſchen alle Unterſchiede von Gott ausſchließenden Einfachheit des göttlichen Weſens mit der Trinitätslehre, die doch feſtgehalten werden will, werde nur angedeutet.

Die Metaphyſik des Mittelalters beſonders des Thomas kommt hierüber nicht weſentlich hinaus: mit Ausnahme des Duns Scotus, dem ſie formalitates realiter distinctae ſind.[1] Aber Thomas von Aquino mit Auguſtin iſt für die Auffaſſung ſelbſt in unſerer Dogmatik bis in das vorige Jahrhundert maßgebend geblieben. Die Reformation enthält zwar genug Impulſe zu einer anderen Auffaſſung, aber ſie war nicht Reformation der Metaphyſik noch der Gotteslehre unmittelbar, ſondern zunächſt der Heilslehre. Gerade die Theologie iſt bei ihrer Hinwendung zur Anthropologie und Soteriologie am wenigſten ſelbſtändig von ihr angebaut worden. Unſere großen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, ein Johann Gerhard, Quenſtedt lehren, die Eigenſchaften ſeien nur das durch unſre inadäquaten Begriffe vorgeſtellte göttliche Weſen ſelbſt, die göttlichen Attribute nec ab essentia nec inter se realiter seu ex natura rei distinguuntur.[2] Zwar ſagt Quenſtedt auch wieder, ſie ſeien nicht bloß ſubjectiv-willkürlich (rationis ratiocinantis), ſondern ein Werk rationis ratiocinatae, d. h. wir müſſen ſie ſo denken, aber deshalb ſei dieſe Erkenntniß doch nicht Erkenntniß des göttlichen Anſich, ſondern Gottes, wie er für uns ſein will; ferner: Gottes Einfachheit hebe nicht

[1] Aehnlich unter den Neueren S. J. Baumgarten, Glaubenslehre 1, 214. Marheineke, Vorleſ. über Dogmatik S. 98.

[2] J. Gerhard, Loc. I. § 108. Quenſtedt, Systema c. VIII, sect. 2: Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates.

die veritas, ſondern nur die Zuſammengeſetztheit der weſentlichen Attribute auf, fügt aber ſofort bei: Was durch die Eigenſchaften vorgeſtellt werde, könne in Gott nicht verſchieden ſein, weder von einander noch von ſeinem Weſen.[1] Die Unterſchiede ſeien ſubjectiv, gründen nicht in innerer Unterſchiedenheit des göttlichen Weſens. Die Meinung iſt, Gott habe alle die Vorzüge, die wir mit dem Wort „Eigenſchaft" ausdrücken wollen; aber in Gott ſeien ſie anders als in unſerem Verſtand, nämlich nicht unterſchieden. Allein was an oder in ſich unterſchiedslos iſt, iſt identiſch. Sind aber z. B. die Eigenſchaften des göttlichen Wiſſens und Willens ſchlechthin identiſch, ſo iſt auch ihre Activität von Gottes Seite ſchlechthin identiſch, ſo will Gott Alles was er weiß, wovon die Folgen leicht zu ermeſſen ſind. Mag dann ferner auch die Einheit, in welche alle Unterſchiede verſenkt werden, als ein Höheres, ja als ein Solches vorgeſtellt ſein, in welchem alle Wahrheit der Eigenſchaften göttlichen Weſens aufbewahrt werde als in einer uns unerreichbaren Fülle und Einheit, ſo iſt dieſe Aufbewahrung doch nur ſcheinbar möglich. Entſpricht nämlich unſeren unterſchiedenen Vorſtellungen von Gott wirklich etwas in Gott, dann hat doch Gott wirklich verſchiedene Eigenſchaften. Iſt aber in Gott ſelbſt Dasjenige aufgehoben, wodurch die eine Eigenſchaft von der andern ſich unterſcheidet, ſo iſt das Weſen dieſer Eigenſchaft aufgehoben, und was übrig bleibt, iſt, begrifflich angeſehen, nicht ein Höheres als ſie, ſondern ein Niedrigeres, das völlig unbeſtimmte Sein. Es ſind aber vornehmlich drei Gründe, welche zu der Anſicht mitwirken, daß die Eigenſchaften nur ſubjectiv menſchliche Auffaſſungen ſind. Einmal ein religiöſes, freilich ſich ſelbſt mißverſtehendes Intereſſe. Gottes Unergründlichkeit und Majeſtät, ſeiner Unnahbarkeit und transcendenten Erhabenheit, ſeiner abſoluten Einzigkeit und Unvergleichlichkeit ſchien die Annahme zu entſprechen, daß unſere Gotteserkenntniß ſchlechthin inadäquat ſei. Allein die bloße abſolute Transcendenz entfernt Gott wieder deiſtiſch von uns und beſchädigt ſo die Intereſſen der Frömmigkeit durch eine falſche Erhabenheit, zu der die H. Schrift ſich nicht bekennt. Dieſe fordert vielmehr durch ihre Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menſchen die Anerkennung einer gewiſſen Aehnlichkeit mit Gott. Wer den göttlichen Eigenſchaften objective Bedeutung beilegt, beſagt damit nicht im

[1] A. a. O. c. VIII. Sect. 2. Q 3.

Geringſten, daß der menſchliche Geiſt Gott ganz und gar erkenne, ſondern nur, daß die Eigenſchaften, die er ſich von Gott nicht willkürlich ſondern nothwendig bildet, wenn auch unvollkommene, doch objectiv wahre Gedanken enthalten z. B. ſeine Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe, Macht; oder daß wir ſie denken, wenngleich nicht ausdenken können.

Ein zweiter Grund für die Annahme der nur ſubjectiven Bedeutung der Eigenſchaften Gottes iſt die unbeſtrittene Einfachheit Gottes. Jedoch iſt Einfachheit nicht mit innerer Unterſchiedsloſigkeit zu verwechſeln. Sie bildet nur den Gegenſatz gegen ein Außereinander der Vielheit, die dann eine nur mechaniſche Einheit durch Zuſammenſetzung übrig ließe. Daß eine ſolche Einheit aus der objectiven Unterſchiedenheit der Eigenſchaften folge, wäre erſt zu beweiſen. Wenn dieſelben Lehrer ſogar trinitariſche Unterſchiede in Gott trotz ſeiner Einfachheit feſthalten, ſo iſt es nicht folgerichtig, wenn ſie der göttlichen Einfachheit zu Liebe die Objectivität der Eigenſchaften in Gott läugnen zu müſſen meinen.

Eine dritte Hauptſtütze derſelben Meinung liegt aber in der viel verbreiteten Vorausſetzung, daß, wenn wir von Gott beſtimmte Eigenſchaften als objective ausſagen, wir damit eine Beſchränkung in Gott hineintragen, indem jede Beſtimmtheit eine Beſchränkung, Verendlichung, ein Anthropomorphismus ſei. Denn wenn die Eigenſchaften wirklich unterſchieden ſeien, ſo ſei die eine nicht auch die andere, habe alſo an ihr ihre Begrenzung oder Schranke, und ſei eben damit verendlicht. Das iſt der Satz Spinozas: omnis determinatio est negatio. Gewiß iſt jede determinatio ein terminus, eine Begriffsgrenze, welche ausſchließt, daß A = non A, oder ſein Gegentheil ſei. Gewiß alſo kann Gott, wenn er unendlich iſt, nicht zugleich endlich gedacht werden. Die Unendlichkeit bildet eine Begriffsgrenze gegen die Endlichkeit und hat eben hieran ſchon eine gewiſſe Beſtimmtheit. Aber daraus darf nicht, wie ſo oft geſchieht, gefolgert werden, daß das Unendliche eben dadurch, daß es nicht Endlichkeit iſt, oder dadurch, daß es an der Endlichkeit ſeine begriffliche Grenze hat, in ſeiner Realität beſchränkt oder verendlicht ſei. Dieſer Sinn ergibt ſich nicht einmal mit jenem Spinoziſtiſchen Apophthegma, weil es auch eine Negation der Negation oder Unvollkommenheit giebt. Die neuere Philoſophie hat daher mit Recht jenem Spinoziſtiſchen Satz, ſofern ſein Sinn ſein ſoll, daß jede Beſtimmtheit einen

Mangel oder eine Beraubung an Realität ausdrücke, entſchieden widerſprochen, ſo Hegel und Schelling, Franz von Baader aber ſtellt ihm entgegen: omnis determinatio est positio (was eben Negatio Negationis iſt). — Noch weniger ergibt ſich aus der Mehrheit und Unterſchiedlichkeit göttlicher Eigenſchaften eine Verendlichung derſelben. Es iſt kein Widerſpruch, Gott ſowohl unendlich mächtig, als abſolut intelligent zu denken. Sie können beides ſein, unterſchieden und doch zuſammengehörig. Sie können, unbeſchadet ihres Unterſchiedes in einem höheren Begriff zuſammengefaßt werden. Was wäre auch die Folge, wenn in Gott ſchlechthin nichts Beſtimmtes, ja er ſelbſt auch nichts Beſtimmtes wäre? Nichts Anderes, als daß jede Begriffsgrenze, alles was ihn von Anderem oder ſeinem Gegentheil unterſcheidet, objectiv keine Wahrheit hätte; daß alſo Gott von allem was er iſt, ebenſo auch zugleich das Gegentheil wäre, damit dieſes nicht ſeine Schranke ſei. Allein ein Gedanke, der zugleich ſein Gegentheil iſt, iſt ein Ungedanke, ein Widerſpruch. Was von ſich gar nichts ausſchließt, auch nicht ſein directes Gegentheil, ſchließt auch nichts ein; was von allem, was es iſt, zugleich ſein Gegentheil iſt, das iſt ein Nichts, oder ein Unding wie ein Ungedanke. Gegen Unvollkommenheit ſetzt der Gottesbegriff allerdings durch ſich ſelbſt eine Schranke, indem er ſie von ſich ausſchließt. Durch ſein mögliches Gegentheil iſt er allerdings nothwendig logiſch begrenzt. Aber das iſt als Negation der Unvollkommenheit reale Vollkommenheit, und als Negation der Confuſion logiſche Vollkommenheit oder Wahrheit. Wir werden alſo das Unendliche, Abſolute (von Beſchränkung Abgelöſte ἀπόλυτον) nicht mit dem Unbeſtimmten, das Infinitum nicht mit dem Indefinitum verwechſeln dürfen. Die Lehre der alten Dogmatiker ſeit der griechiſchen Zeit, daß die göttlichen Eigenſchaften von einander und vom Weſen Gottes bloß ſubjectiv, nicht objectiv unterſchieden ſeien, hat in neuerer Zeit beſonders Schleiermacher mit ſcharfer Dialektik im Intereſſe ſeines Satzes vertreten: daß wir Gott nur im Gefühl, nicht auch in der Erkenntniß haben können; indem er aber hievon die Folgerungen rückſichtslos zog, hat er auch die Nothwendigkeit der Fortbildung der Gotteslehre erſt recht fühlbar gemacht. Die conſequente Durchführung der Lehre unſerer alten Dogmatik, die er hier vertritt, macht die beſtimmte Unterſcheidung Gottes und der Welt unvollziehbar, oder aber wird Gott, ſofern er nicht Welt, aber

schlechthin unerkennbar sein soll, in eine deistische Transcendenz versetzt. Alle Eigenschaften, die wir Gott beilegen, sagt er, bezeichnen nichts Besonderes in Gott, sondern nur etwas Besonderes in der Art, wie wir unser Abhängigkeitsgefühl auf ihn beziehen.[1] Dem widerspricht Philippi.[2] Was sagt er selber? „Wir erkennen Gott nur, wie er für uns ist, in der Offenbarung, nicht wie er an sich ist, in einer unserem Denken entsprechenden Form, für das er sich offenbaren wollte." Das lautet, als ob Gott nichts, was er an sich ist (wozu doch auch Liebe gehört), offenbaren wollte, als ob Gott sich anders als er ist, offenbaren könnte und wollte, oder als ob die Creatur gleichsam ein Stoff wäre, der dem reinen, göttlichen Lichtstrahl widerstehen müsse, und den göttlichen Offenbarungswillen zu vereiteln im Stande sei und zwar wohlgemerkt nicht um der Sünde, sondern um der creatürlichen Beschaffenheit willen, was auf Dualismus führen müßte.

Da Gott weder anders kann scheinen wollen, als sein, noch eine dualistische Macht seinen Offenbarungswillen hindert, so wird nur übrig bleiben, in Gottes Offenbarungen seiner selbst Offenbarungen davon, was und wie er ist (nicht was und wie er nicht ist), also die Offenbarung objectiver Eigenschaften zu sehen. Die alten lutherischen Theologen pflegten sonst den Reformirten vorzuwerfen, daß sie simulirte, oder Scheinoffenbarungen des göttlichen Willens (in Beziehung auf die Verkündigung der Universalität der Gnade) annehmen. Hier erhielten wir sogar bloße Scheinoffenbarungen in Beziehung auf Gottes Wesen selbst.[3] Die unterschiedslose Einfachheit Gottes, auf die sich sonach auch Philippi stützt,

[1] Chr. Glaube I, § 50.

[2] A. a. O. II, 35 Anm. Es latitire „in der kirchlich lautenden Formel Schleiermachers (§ 50) der Abgrund des Pantheismus". Es ist nur auffallend, daß Philippi gegen Thomasius dieselbe Lehre von der objectiven Ununterschiedenheit der göttlichen Eigenschaften, von dem nothwendigen Anthropomorphismus (d. h. wohl: der Verendlichung der göttlichen Eigenschaften durch unser Denken) vertritt II, 32 f., worin ihm dann auch Lipsius und alle die Modernen folgen, welche in der „Phantasie" oder „Vorstellung" eine nothwendige Verendlichung des Endlichen setzen, ohne wenigstens für das Denken noch einen Weg zu objectiver Wahrheit übrig zu lassen. Anders Biedermann und Pfleiderer.

[3] Und zwar dieses im Namen der lutherischen Theologie, als deren Vertreter Philippi sich Thomasius entgegenstellt.

(und von der er ein Wiſſen behauptet, während ſeine Sätze zu einem Nichtwiſſen von Gott führen), haben gerade die akosmiſtiſchen Pantheiſten, von den Eleaten bis zu den pantheiſtiſchen Myſtikern immer behauptet.

So wenden wir uns denn der anderen Anſicht zu, daß die Unterſchiede der göttlichen Eigenſchaften von einander objective Bedeutung haben. Dieſe Anſicht vertreten unter den Aelteren außer Duns Scotus die Socinianer, unter den Neuern S. J. Baumgarten, J. G. Walch, Reinhard. Ferner ſuchen dahin Martenſen, Thomaſius,[1] Rothe und Andere zu gelangen. Auf dieſer Seite kann nun freilich wieder geſchehen, daß man, um Gott recht beſtimmt zu denken und von allem Nichtgöttlichen beſtimmt zu unterſcheiden, ihn verendlicht und wie ein menſchliches Individuum vorſtellt, ihn in Wiſſen und Wollen beſchränkt, oder auch werdend und wachſend, überhaupt veränderlich denkt, indem ihm zwar die unendliche Potenz des Wollens und Wiſſens beigelegt wird, nicht aber ebenſo auch die abſolute Wirklichkeit (actus purissimus) ſeines Seins und ſeiner Kräfte. Da wird er dann wieder der Welt coordinirt und als Einzelner ihr gegenübergeſtellt. Daß er der univerſale und abſolute Grund von allem Sein ſein und bleiben muß, wird dabei nicht in Betracht gezogen. Das iſt die deiſtiſche Ausweichung, zu der ſich die Socinianer neigen. Gleichwohl iſt das nicht nothwendige Folge, wenn das ſo eben Erwieſene feſtſteht, daß Unendlichkeit und Unterſchiedlichkeit oder Beſtimmtheit der göttlichen Eigenſchaften ſich wohl vereinigen. Es handelt ſich bei der Annahme der Objectivität der göttlichen Eigenſchaften nicht bloß um das Intereſſe der Erkenntniß, ſondern gerade auch die Religion fordert dieſelbe und wehrt der abſoluten Vereinerleiung. Der evangeliſche Glaube geſtattet nicht eine Identification der Gerechtigkeit mit der Liebe oder Gnade, ſondern eine Unterſcheidung beider ohne Scheidung. Ebenſo iſt zwar Wollen und Wiſſen in Gott ohne Zweifel geeinigt, aber ihre Vereinerleiung würde ſagen: daß, was Gott weiß, er auch will, eine Folgerung, die des Böſen wegen nicht zuläſſig iſt. Gottes Wiſſen greift weiter als ſein Wollen, ohne daß ſeine Einheit dadurch geſtört würde. Er umfaßt das Böſe mit ſeinem Wiſſen als nicht ſein Sollendes, welches daher von ſeinem hervor-

[1] I, 43. 48.

bringenden Willen nicht umfaßt ist. Ebenso will Gott nicht alles, wozu in abstracto die Macht in ihm wäre.

Drittens. Aber auch, wo man den göttlichen Eigenschaften objective Bedeutung zugesteht, pflegt man doch darin wieder zu irren, daß alle Eigenschaften einander *coordinirt* werden. In Gott soll nichts Höheres und nichts Niedrigeres sein, wie schon als Folge der objectiven Nichtunterschiedenheit der Eigenschaften Quenstedt aussagt. Denn das schiene gegen die Sichselbstgleichheit oder Einfachheit Gottes zu streiten. Aber, wenn bloß coordinirt, lägen die Eigenschaften wie gleichgiltig neben einander, wenn ihnen auch objective Bedeutung zugestanden würde. Ihr inneres Verhältniß zu einander und zum Gottesbegriff kommt da nicht zu Tage. Es käme aber, soll es eine Erkenntniß Gottes geben, darauf an, dieses innere Verhältniß derselben, ihre objective Gliederung zu erkennen, wozu freilich ein in Gott selbst liegendes, ordnendes oder hegemonisches Princip gehören wird, das der bloßen Coordination aller Aussagen über Gott entgegengesetzt ist. Hätten wir ein solches Princip in Gott erkannt, durch welches er sein selbst schlechthin mächtig ist, so könnte dasselbe als das alles in Gott Beherrschende, das *Wesen Gottes* genannt werden, im Sinne des Innersten und Höchsten in Gott und im Unterschiede von den Eigenschaften als dem Beherrschten, das gleichsam als Stoff und Mittel für das Princip oder Wesen verwendet wird. Ein solches Princip, mit welchem dann auch die oben offen gelassene Frage, wie sich Wesen und Eigenschaften zu einander verhalten, gefördert wäre, werden wir denn auch zu suchen haben, jedoch so, daß keine der Eigenschaften nur zufällig dem Wesen Gottes eigne.

4. *Ableitung der Eigenschaften.* Schon seit der Scholastik werden drei Wege zur Erkenntniß des Göttlichen angewendet: Der Weg der Verneinung (negationis), nämlich des für den Gottesbegriff sich nicht Eignenden, der Steigerung (eminentiae), nämlich der Vorzüge, und der Weg der Ursächlichkeit (causalitatis). Der erstere verneint die Unvollkommenheiten, der zweite steigert die Vorzüge, die wir in der endlichen Welt sehen, durch Entschränkung oder Verneinung ihrer unvollkommenen Form. Der erstere Weg für sich würde nur Negatives, Aussagen darüber, was Gott nicht ist, erreichen, und das ist für sich noch keine Eigenschaft. Indem dagegen die Negation des Unvollkommnen

nur in Kraft Gott zukommender Vorzüge sich vollzieht und die Steigerung eines Vorzugs sich auch als Negation seiner Beschränkung ansehen läßt, so können wir sagen, der erstere Weg ist in dem zweiten ein Positives, Unbeschränktes vertretenden aufbewahrt. Es ist von Gott nur deshalb etwas zu verneinen, weil für die verneinten Unvollkommenheiten bei den entgegengesetzten Vorzügen keine Stelle bleibt. Mithin gehören die zwei ersten Wege zusammen. Es ist aber dabei schon ein Wissen von Gott vorausgesetzt, kraft dessen Solches, was für den Gottesbegriff sich nicht eignet, ausgeschieden, Anderes aber adoptirt wird. Aber auch der Weg der Steigerung führte möglicherweise zu einem nur quantitativen Unterschied zwischen Gott und der Creatur. Gott könnte da der ins quantitativ Unendliche gesteigerte Mensch sein. Wir werden aber in der Lehre von Gottes Einzigkeit sehen, daß der Unterschied tiefer, nicht bloß quantitativ zu denken ist. Zum Gottesbegriff gehört auch eine Bestimmtheit, die ihn aus der Vergleichung oder dem bloß quantitativen Unterschied heraushebt. So seine Absolutheit, Aseität. Aber diese wäre auch via negationis ebensowenig als via eminentiae gesichert. Es wäre auch von der bloß quantitativen Auffassung des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen die Folge, daß der Mensch entweder nie vollkommen werden könnte, oder Gott werden müßte um vollkommen zu sein. — Der dritte Weg sucht für die endlichen Realitäten oder Vorzüge im Göttlichen die Ursache. Aber damit käme man nicht auf absolute Eigenschaften, weil von endlichen Wirkungen der Schluß auf Unendlichkeit der Ursache nicht gilt. Also wäre der Weg der Steigerung und zwar als quantitativ unendlicher, und der Weg der Verneinung, als Erhebung über alle Unvollkommenheiten dazu zu nehmen. Offenbar wäre aber bei all diesen dreien ein Wissen von Gott schon vorausgesetzt, das die Ausscheidung, Position und Steigerung richtig zu leiten im Stande wäre. Da ferner des Endlichen unendlich viel ist, das als Wirkung begriffen sein will, so hätten wir mit diesen drei Wegen, auch wenn sie combinirt würden, nur erst einen ungegliederten Stoff, von welchem wir nicht wüßten, ob er in eine Einheit zusammengehen kann.[1] Alle diese drei Wege bewegen sich endlich auf dem bloßen

[1] Aus der Literatur vgl. Steudel, Tübinger Zeitschr. 1830, 4. Elwert, Versuch einer Deduction der göttlichen Eigenschaften. (Er ist mit Schleiermacher verwandt.)

Gebiet des discursiven Denkens und Schließens, während eine schon vorhandene, wie immer gewonnene Idee oder Vorstellung von Gott für die Aufstellung von göttlichen Eigenschaften leitend sein muß.

5. Noch mißlicher steht es mit der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften. Die Eintheilungen sind vornehmlich folgende. Einmal die in attributa negativa (via negationis gewonnene) und positiva, ἀποφατικὰ und καταφατικά. Aber die negativen, wenn sie wirklich Eigenschaften aussagen, enthalten auch etwas Positives (s. o. S. 189) und nichts Positives kann gedacht werden, das nicht sein Gegentheil nach dem Satze des Widerspruches ausschließt. So sind die s. g. negativen Eigenschaften wie Unendlichkeit, und die positiven wie Heiligkeit, nicht wie negative und positive unterschieden. Eine zweite Hauptunterscheidung ist die in attributa absoluta und relativa, immanentia und transitiva, ruhende und thätige. Aehnlich die Eintheilung von Nitzsch in Eigenschaften der Abgezogenheit Gottes von der Welt und Eigenschaften der Bezogenheit auf sie. Jene sind: Ewigkeit, Unräumlichkeit, Weisheit, Heiligkeit, Seligkeit, Majestät. Diese: Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, ferne Liebe, Gerechtigkeit und Treue, Wahrhaftigkeit. Die absoluten, immanenten, ruhenden wären solche, die auch abgesehen von der Welt in Gott müssen gedacht werden. Die anderen aber solche, die sich in der göttlichen Welt-Causalität offenbaren. Aber die, welche in der Welt sich offenbaren, sind auch immanent in Gott, und immanente offenbaren sich auch. Denn selbst Unendlichkeit, Ewigkeit offenbaren sich wenigstens im Wissen der vernünftigen Creatur, in das sie eingehen. So daß auch diese Eintheilung nicht genügt. Schlechthin ruhend sind auch die immanenten, sofern sie mehr als ein Negatives aussagen, nicht. Wir haben die Eigenschaften Gottes als in sich lebendig, in Gottes ewiger Selbstsetzung zu denken. — Bruch will nur attributa relativa die eine Beziehung zur Welt aussagen, gelten lassen,[1] weil wir von Gott nur wissen können durch seine Offenbarung in der Welt. Die Frage wird sein, ob Gott nur Andres als er, nicht auch sich selbst, also auch Absolutes, offenbaren kann; sodann ob Gott nur in der Welt und zwar so ist, daß er zu ihr,

Steffensen, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften in Pelts Mitarbeiten 1842, 2. Bruch, a. a. O. Fortlage, die göttlichen Eigenschaften.

[1] A. a. O. S. 69. 77.

nicht auch zu ſich ein Verhältniß hat. Wäre das zu bejahen, dann könnte der Pantheismus die allein conſequente Denkweiſe ſein. Kann oder will Gott uns kein Wiſſen von ſeinem in ſich Sein, ſondern nur von ſeinem Sein in der Welt gönnen, ſo offenbart er in der Welt, weil nicht ſich, nothwendig ein Anderes als ſich ſelbſt. Verwandt damit iſt die Unterſcheidung in attributa communicabilia und incommunicabilia. Wir werden aber ſagen müſſen: daß abgeſehen von Gottes Aſeität, mit der ſeine Abſolutheit gegeben iſt, von der ſich aber fragen läßt, ob ſie eine Eigenſchaft heißen kann und die durch alle Eigenſchaften hindurchgeht, alle Eigenſchaften communicabel ſind und daß umgekehrt aller Antheil der Creatur an den göttlichen Eigenſchaften ſo beſchaffen iſt, daß ſie dieſelben nicht ſo hat wie Gott, nämlich nicht a se, daher ſie nicht abſolut in ihr ſind. Was den meiſten genannten Unterſcheidungen zu Grunde liegt, das iſt die Unterſcheidung zwiſchen Eigenſchaften, die Gott an ſich und die ihm im Verhältniß zur Welt zukommen. Aber (ſ. o.) die Bezogenheit Gottes auf die Welt hat überall ihren Grund doch wieder in inneren göttlichen Eigenſchaften und gibt nichts Neues hinzu, das nicht in Gott müßte begründet ſein.[1]

Schleiermacher deducirt die göttlichen Eigenſchaften aus dem verſchiedenen Verhalten des abſoluten Abhängigkeitsgefühls zum Selbſt- und Weltbewußtſein: 1. ſofern ſich der Gegenſatz von Sünde und Gnade noch nicht in das Abhängigkeitsgefühl hineingebildet hat (Ewigkeit, Allgegenwart, Allwiſſenheit). 2. Dem Abhängigkeitsgefühl, ſofern es ſich mit dem Bewußtſein des Gegenſatzes oder der Sünde verbunden hat, entſpricht das Bewußtſein von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit. 3. Dem Abhängigkeitsgefühl, ſofern es über den Gegenſatz

[1] Auch Twesten handelt zuerſt von der Idee Gottes nach ſeiner abſoluten Selbſtändigkeit, d. h. von dem abſoluten und nothwendigen Sein Gottes, dann von Gott nach ſeinem Verhältniß zur Welt. Da iſt zu fragen: Iſt jene abſolute Selbſtändigkeit als der Quellpunkt für die relativen Eigenſchaften anzuſehen? Im Bejahungsfall ſind ſie in Gottes abſolutem und nothwendigem Sein objectiv begründet und ſind inſofern nicht bloß relativ, ſondern haben eine Bedeutung auch in Gottes immanentem Weſen, im anderen Fall kommen ſie nur durch die Welt oder für unſre Betrachtung zu Stande und ſind nicht objectiv Gottes Eigenſchaften. Uebrigens wiſſen wir hier ſyſtematiſch noch nichts von der Welt und vom Menſchen, können daher auch deshalb nicht in attr. absoluta und relativa eintheilen.

durch die Gnade sich hinausgehoben weiß, entspricht die Liebe und Weisheit. In dieser Ordnung ist von nur subjectivem Ausgangspunkt doch schon eine Gliederung enthalten, die auch etwas von objectivem Werth hat. Das ist verwandt mit Romang's Unterscheidung in physische oder metaphysische und ethische Eigenschaften[1] (negativ ethische = Gerechtigkeit und Heiligkeit, positiv ethische = Liebe und Weisheit), zu denen Liebner noch logische fügt. Statt der Bezeichnungen physisch, logisch, ethisch reden andre von Eigenschaften des Seins, Wissens, Wollens, wozu Hahn noch die Eigenschaft des Gefühls fügt, ein Ausdruck, der nur dann verwerflich ist,[2] wenn dabei an pathologische, leidentliche Veränderung Gottes gedacht wird.

§ 16. Gottes Erkennbarkeit.

Es gibt eine Gotteserkenntniß, wenn gleich keine vollkommene, sondern nur eine werdende. Gott ist sowohl erkennbar als unergründlich. Es ist weder unmöglich noch überflüssig, den Grund des Glaubens an Gott zu erforschen. Der Fortgang von der religiösen Gewißheit zur wissenschaftlichen (§ 12—13) hat in der Lehre von den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes so zu geschehen, daß diese, um sich befriedigend vollziehen zu können (§ 15), zugleich Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes wird.

1. Wäre freilich Beweisen = Setzen und Hervorbringen oder Ableiten aus einem Höheren, so hieße Gott beweisen wollen vielmehr ihn leugnen. Aber die Function des Beweisens ist an ihr selbst die Widerlegung hievon, sie ist ein endliches Verhalten, und es kann nicht daran gedacht werden, das durch den Beweis producirte Wissen Gott zu nennen. Solcher Bewußtlosigkeit macht sich auch das Hegelsche System nicht schuldig, obwohl es will, daß durch das Wissen in dem Menschen als Wissendem Gott selbst zur Selbstbewußtheit sich erhebe, durch das

[1] Romang, a. a. O. S. 237 ff. Ebenso Frank a. a. O. Auch Schweizer hat diese allerdings sehr durchgreifende Unterscheidung durchgeführt a. a. O. Lipsius nähert sich ihr.

[2] Auch Pfleiderer, Religionsphilos. 1878, nimmt sich derselben an S. 417, sofern man darunter das reine Insichsein Gottes als Einheit des Willens und der Intelligenz verstehe.

menschliche Denken sich gewinne und vermittle, worin allerdings noch eine Abhängigkeit Gottes, nicht in seinem Sein überhaupt, aber in seiner geistigen Wirklichkeit von einem Proceß durch die Endlichkeit hindurch liegt. — Es würde der Beweis sich selbst zerstören, wenn er nicht Raum dafür ließe, daß Gott das absolute Princip, wie des Seins, so des Wissens sei. Nicht einmal in uns, oder subjectiv wird Gott erst durch den Beweis gesetzt. Die erste Kunde von Gott kommt uns gar nicht durch Beweise. Vielmehr setzt das wissenschaftliche Beweisenwollen im Allgemeinen wenigstens schon eine Vorstellung von dem Gegenstande voraus, den man wissenschaftlich sucht oder begründen will: sonst wird das Suchen blind und das Finden unmöglich sein. Auch wenn gefunden, wüßte man nicht, daß es gefunden ist. Aber andrerseits ist die religiöse Kunde, die wir von Gott haben, vor dem wissenschaftlichen Erkennen noch nicht dieses selbst (§ 12) sondern nur Ausgangspunkt für dasselbe.

2. Es fehlt zwar nicht an Solchen, die bei der unmittelbaren religiösen Kunde, die auch schon eine Gewißheit in sich schließen kann, stehen bleiben wollen, indem sie alle Beweise, d. h. alles wissenschaftliche Erkennen des Grundes vom Glauben an Gott, als unfromm und unschicklich; oder für unmöglich, oder für überflüssig ansehen. Das Erste meint Arnobius: Wo lebendige Frömmigkeit sei, habe die Frage keine Bedeutung, sie stamme aus Sünde. — Allein die Frage nach dem Beweis für Gottes Dasein setzt nicht einmal Zweifel, sondern nur die Lebendigkeit des Wissenstriebes voraus, der Zusammenhang, Ordnung, Begründung sucht. Das spricht sehr schön der tiefsinnige Anselmus[1] aus vor seinem Beweis für Gottes Existenz in dem Gebet: „Herr, der Du gibst dem Glauben die Einsicht, gib mir die Einsicht, daß Du bist, wie ich es glaube, und daß Du das bist, was ich glaube von Dir.“ Andre halten die Beweise für unmöglich, weil Gott dem verständigen Denken unbegreiflich sei, nur zugänglich der Ahnung oder Schauung der Vernunft. Ja „der Verstand sei ein geborner Gottesleugner“. Von diesem Dualismus Jakobi's ist früher geredet (§ 9). Wie man nicht sagen darf, es gebe ein Wissen, daß Gott sei, aber nicht was er sei, denn beides ist untrennbar, so auch nicht: wir wissen, was Gott

[1] Lib. apologeticus adv. Respondentem pro Insipiente.

nicht ist, aber nicht was er ist. Wissen wir wirklich, welche Eigenschaften Gott nicht zukommen können, so setzt das einen bestimmten, das Falsche abstoßenden Begriff voraus, und ein Positives liegt so schon jenem Negativen zu Grunde. Es ist ein religiöses Interesse, welches verbietet, an der Unerkennbarkeit Gottes schlechthin festzuhalten, denn die Religion fordert Mittheilsamkeit Gottes, die sich auch auf das Wissen beziehen muß. Des Menschen Wesen kann nicht als Gott so widersprechend, dualistisch gedacht sein, daß die Kluft auch durch Gott selbst nicht könnte überwunden werden. Zwar wenn die Frömmigkeit nur stumme Ehrfurcht wäre, so wäre Gotteserkenntniß ihr fremd und gleichgültig. Aber ist sie Liebe, so will sie ihren Gegenstand auch erkennen. Außer Jakobi vertritt besonders Schleiermacher die Leugnung einer positiven Gotteserkenntniß.[1] Seine Gründe führt Schleiermacher besonders in seiner Dialektik aus. Die Vorstellung von Gott (das ist sein wichtigster Grund), die mit dem Gefühl der absoluten Abhängigkeit sich unmittelbar verbindet, enthalte, daß Gott die oberste Einheit aller Gegensätze sei, nicht aber selbst wieder im Gegensatz stehe, weil ihn das beschränken, verendlichen würde. Nun setze aber all unser Wissen noch einen Gegensatz voraus, nämlich auch wenn das Object des Wissens alles umspannte, wenigstens den Gegensatz zwischen dem gedachten Object und dem wissenden Subject. Sollte also Gott Gegenstand des Wissens sein, so könnte er das nur so, daß auch er in den Gegensatz gestellt also verendlicht würde. Mithin könne Gott, der über alle Gegensätze muß erhaben sein, nicht Gegenstand unsres Erkennens, sondern nur des Gefühls sein. Allein einmal läßt doch auch Schleiermacher, im Gegensatz zum Akosmismus aus Gott sich Gegensätze „entwickeln". Sodann, abgesehen hievon ist Gott nicht über alle Gegensätze so erhaben zu denken,

[1] In England besonders William Hamilton, nach ihm Mansel The limits of religious thought ed. 4. 1859 und Herbert Spencers Lehre von dem Unknowable. Vgl. meine Abhandlung über die Mansel-Maurice'sche Controverse Jahrb. f. deutsche Theol. VI, 320 ff. Gegen diese Behauptung des Nichtwissens in göttlichen Dingen: Calderwood, Philosophy of de Infinite 1854. Ed. 2, 1867 besonders S. 497 ff. M'Cosh, The intuition of de mind 1860, An examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy 1866 S. 1—23. 405. 406. Hamiltons Hauptinstanz ist der auch bei uns vertretene Gedanke, daß das Unendliche oder Absolute nur ein negativer Gedanke sei.

daß er auch sein conträres oder contradictorisches Gegentheil wäre. Denn sonst wäre er nichts an sich Bestimmtes, sondern ein Ungedanke (§ 15). Bestimmtheit ist keine Schranke. Nicht einmal das ist nothwendig, daß Gott alles Sein ausschließlich sei, damit er nicht beschränkt werde durch Andres, das er nicht ist. Denn daß Gott etwas Bestimmtes ist (sein Begriff also abgegrenzt gegen das was er nicht ist), ist keine Schranke oder Unvollkommenheit für ihn, sondern eine Vollkommenheit. Ebenso wenig bildet aber auch die Existenz eines Andern als Gott neben Gott eine Schranke für ihn, wenn nämlich nur dieses Andre in ihm seinen Grund hat und von ihm absolut in seinem Sein abhängt. Ist er die oberste Einheit und oberste Ursache, und wissen wir ihn, so wissen wir uns in ihm als unserem Grunde. Damit aber stehen wir ihm nicht als coordinirte Subjecte gegenüber, sondern ergreifen uns, unsere Begründung in ihm als der obersten Einheit. Unser Sein und Wissen bildet also für ihn nicht eine Schranke, noch bildet Gott als absolute Causalität eine Schranke gegen unsre Existenz und unser Wissen, seine Causalität schließt vielmehr uns, nämlich als Causirte, in sich ein und ebenso wenig findet ein Dualismus als eine Identität statt. Gegensatz ist nicht Widerspruch. Zur Erkenntniß gehört nur ein Unterschied des Subjects von dem Object, der eine Einheit nicht ausschließt. Auch die Endlichkeit der Creatur darf nicht gegen die Möglichkeit einer Gotteserkenntniß geltend gemacht werden: denn auch unendlich Werthvolles wie das Sittliche ist für das Wissen und Wollen. Und wenn gesagt wird, das Gefühl vernehme Unendliches, aber nicht das Wissen, so ist das nicht folgerichtig, da auch das Gefühl creatürlich ist.[1]

[1] Aehnlich wie Schleiermacher meint auch Hamilton (vgl. Jahrbb. für deutsche Theol. VI, 320): Indem wir als Wissende Gott als gewußtem Object gegenüber stehen, so sei Gott als begrenzt und relativ, also falsch gedacht. Allein Gottes Absolutheit besteht wohl mit diesem Gegensatz, indem wir ihn als die oberste Einheit so wissen, daß wir uns nicht ausnehmen von dem Befaßtsein unter sie als oberste Causalität, gleich wie auch er in seinem Verhältniß zu uns sich als unsere Ursache weiß, also in seinem Wissen von sich als Schöpfer uns mit einschließt als Geschaffene. Wenn aber Hamilton ferner sagt: Unser Wissen könne nicht Wissen von Gott sein, weil wir relative Wesen sind, relativ auch unser Wissen, Gott aber nicht relativ, sondern unendlich, so folgt, wenn relativ soviel als endlich,

Als überflüſſig endlich ſehen alle Diejenigen die Beweiſe für Gottes Daſein an, welche die Glaubenslehre von der wiſſenſchaftlichen Form im ſtrengeren Sinn entbinden wollen. So z. B. muß die bloß hiſtoriſche Methode urtheilen, welche aus der Glaubenslehre bibliſche Theologie oder Darſtellung der Kirchenlehre macht. Von dieſer Seite iſt man dahin gekommen, Gottes Exiſtenz beweiſen zu wollen aus der Autorität der Heiligen Schrift oder Kirche. Sofern es ſich für Schleiermacher in der Glaubenslehre nicht um objective Erkenntniß der Wahrheit, ſondern nur um Beſchreibung der frommen, in ſich ſelbſt ſicheren Erregungen, alſo um chriſtliche Empirie handelt, ſo verweiſt er die Beweiſe für Gottes Daſein in die Philoſophie, wie er denn auch in ſeiner Dialektik eine Art von ontologiſchem Beweis aufſtellt. Um der religiöſen Gewißheit willen hält auch Philippi[1] ſie für überflüſſig. Allein auch die Entwickelung der durch die empiriſche Frömmigkeit gegebenen Idee Gottes kommt wiſſenſchaftlich nicht zu Stande, wenn ſie nicht bei dem Punkt anlangt, wo die Vernunft erkennen muß, daß das Wiſſen von Gott an die Vernunft als ſolche durch Gott geknüpft ſei. Allerdings wird aber der Beweis nichts ſein können, als

unvollkommen, aus der Relativität oder Unvollkommenheit unſeres Wiſſens aber nicht die Unmöglichkeit des Fortſchreitens. Bedeutet aber relativ ein Verhältniß, ſo iſt zu ſagen: Gott kann auch ein Verhältniß poſitiver Art zum Endlichen haben und dieſes zu ihm. Das Endliche und das Unendliche ſchließen einander nicht aus, obwohl ſie logiſch nicht daſſelbe ſind, alſo logiſch ſich begrenzende Begriffe, denn die Creatur begrenzt auch nicht einmal logiſch Gott anders als durch Gott. Und ſo hat das Endliche eine innere Beziehung auf das Unendliche, wie umgekehrt. Den wahrhaft unendlichen Werth des Ethiſchen kann z. B. Niemand leugnen wollen. Gleichwohl iſt klar, daß daſſelbe in endlicher, in einzelner That, räumlich und zeitlich erſcheinen kann. Iſt aber die Meinung, wir können vom Unendlichen überhaupt kein Erkennen haben, weder von dem unendlichen Sein noch dem unendlichen Raum und der unendlichen Zeit, weil wir damit nie zu Ende, zu einer Grenze kommen, ſo findet dabei eine Verwechſelung zwiſchen Anſchauen oder Vorſtellung und zwiſchen Denken ſtatt. Wir können alles Jenes nicht zur Anſchauung bringen außer ſymboliſch, aber wir können es ſehr wohl denken und zwar als ein Poſitives, nicht bloß, wie Hamilton will, als einen negativen Begriff. Dazu kommt, daß die extenſive Unendlichkeit, welche Gegenſtand der Anſchauung nicht ſein kann, zu unterſcheiden iſt von der intenſiven Unendlichkeit, auf die es für den Gottesbegriff zunächſt ankommt, von der die extenſive abzuleiten iſt und die wohl kann gedacht werden.

[1] II, 16.

das Bewußtwerden, daß die Vernunft nicht Vernunft wäre, wenn sie nicht Gott als seiend dächte, daß die Vernunft nur ist durch die Annahme, daß Gott ist. Ein materialistisches Denken, das nur auf Endliches sich richten will, kann nicht gezwungen werden, die Gottesidee zu fassen und festzuhalten. Aber es kann gezeigt werden, daß, wenn es nicht auf alles vernünftige, wissenschaftliche Erkennen verzichten, vielmehr Wissen werden wollendes Denken sein will, was eine ethische Frage ist, es genöthigt ist, die Gottesidee anzuerkennen. Freilich nicht, um fromm zu sein, bedarf es des Beweises. Aber wenn es doch, damit theologische Wissenschaft sei, nöthig ist, die Zusammenstimmung des christlichen Glaubensbewußtseins mit dem Denken zu erkennen, so gilt dasselbe auch für die Erkenntniß der Zusammenstimmung des Gottesbewußtseins überhaupt mit der Vernunft.[1] Ferner die Zusammenschließung der zweiten und der ersten Schöpfung ist von allgemeiner Bedeutung nicht bloß in Beziehung auf die Person Christi oder das christliche Heil, sondern überhaupt auch in Beziehung auf das christliche Gottesbewußtsein. Genügt die unmittelbare oder religiöse Gewißheit für dieses, dann auch für den ganzen Inhalt des Glaubens.

3. Die Frage über die Relativität unseres Wissens führt auf die vielverhandelte Frage: ob es ein absolutes Wissen von Gott gebe? Auch hier ist die Form des Wissens von seinem Inhalt zu unterscheiden. Der Form nach kann unser Wissen nicht absolut sein; auch als wahres Wissen bleibt es menschliches, werdendes Wissen. An keinem Punkte der irdischen Entwicklung ist die vollkommene Klarheit oder die Ergründung der Tiefen Gottes gegeben. Nie ist das Wissen des Menschen von Gott an Klarheit oder Sicherheit ausgeglichen mit dem Wissen Gottes von sich selbst, noch weniger einerlei mit demselben. Damit ist für den Inhalt unseres Wissens freilich auch gegeben, daß der Inhalt eines gegebenen Momentes unseres Wissens sich nicht deckt mit dem unendlich reichen, göttlichen Inhalt. Und so ist in beiderlei Hinsicht unser Wissen von Gott ein relatives und nicht ein absolutes. Aber das Relative ist darum noch nicht unwahr. Es gibt ein Ergreifen des absoluten, göttlichen Wesens im Gedanken, wenn auch nicht ein absolutes Ergreifen. Es gibt ein wahres Ergreifen Gottes durch

[1] s. o. § 12.

den Menſchen, weil und in ſofern als es ein wahres Ergriffenwerden des Menſchen von dem ſich offenbarenden und der Receptivität des Menſchen ſich mittheilenden Gott gibt (§ 4. 12); und inſoweit als dieſer Gottesgedanke der objectiven Wahrheit entſpricht, iſt adäquates, oder zutreffendes Wiſſen vorhanden. Ein ſolches iſt in dem Sinn zu behaupten, daß unſer werdendes Wiſſen wahrhaft, nicht bloß ſcheinbar fortſchreitet und ihm auf jeder Stufe objective Wahrheit zukommt. Aber zu der ſteigenden, wahren Gotteserkenntniß gehört auch ein Wachsthum in der Erkenntniß der Unergründlichkeit der Tiefen Gottes. Die Einſicht in dieſe ſelbſt iſt nicht möglich durch ein Nichtwiſſen von Gott, ſondern nur durch eine Erkenntniß Gottes. Gott iſt ein unverſieglicher Born und ſeine unendliche Schöpferkraft, Weisheit, Liebe erſchöpft ſich nicht in der Zahlloſigkeit ihrer Werke. Das iſt zugleich demüthigend und erhebend. Was wäre es Großes, mit einem Weſen in Verbindung zu ſtehen, das ganz und gar durchſichtig wäre, wie der Satz: Einmal Eins iſt Eins. Als eine ſolche lebloſe Eins oder Monas ſah Eunomius die Gottheit an, wenn er meinte, daß er Gott erkenne, wie Gott ſich ſelbſt. Aber vielmehr hat ſchon jede Perſönlichkeit eine Tiefe, eine Unendlichkeit in ſich, eine Potenz, die Andere nicht haben und nur unvollkommen kennen. Gott aber iſt ein Meer, je mehr wir aus ihm ſchöpfen, deſto mehr erkennen oder ahnen wir unergründete Tiefen. Das wachſende Sehen iſt auch ein wachſendes Schauen in ſeine Tiefen, die für den ſtumpfen Sinn nicht vorhanden ſind. Bei jedem Gang zum Brunnen Gottes wird der Durſt geſtillt, jeder Trunk erweckt den Durſt nach vollerer Aneignung. Darum hat die Kirche gegen Eunomius Gottes Unerkennbarkeit d. h. Unergründlichkeit, gegen Arius ſeine Erkennbarkeit vermöge der Offenbarung durch den Sohn vertreten. Nach der Schrift aber iſt zu lehren, wenn irgendwo ſonſt, ſo hat in Chriſti Perſon die Menſchheit die wahre Gotteserkenntniß, Chriſtus aber hat ſein Wiſſen auch für uns.[1] Die wahre Gotteserkenntniß haben wir nur durch die wahre Gegenwart der Wahrheit in und für uns d. i. in der Gemeinſchaft mit Gott, daher *πιστεύειν καὶ γιγνώσκειν* ſo oft zuſammengeſtellt iſt. Obwohl ferner im Chriſtenthum das in den frühe-

[1] Matth. 11, 27 ff. Joh. 17, 3. vgl. Joh. 1, 18. 1 Kor. I, 5; 2, 10—12. 2 Kor. 4, 6. Eph. 1, 8. 3, 4—9.

ren Weltaltern verborgene Myſterium erſchloſſen iſt,[1] ſo bleibt es doch dabei, daß unſere Erkenntniß nur Stückwerk iſt,[2] nur den Schattenriß hat, aber ſeine Lineamente ſind Umriß der Wahrheit. Dagegen die höhere Stufe der Erkenntniß iſt erſt das Schauen von Angeſicht zu Angeſicht,[3] nicht mehr nur im dunklen Spiegel. Dann erſt werden wir erkennen, wie wir von Gott erkannt ſind.[4]

§ 17. Ueberſicht über die Beweiſe für das Daſein Gottes.

Die verſchiedenen Verſuche, Gottes Daſein zu beweiſen, ſind einzutheilen in ſolche, die vom Begriff Gottes zum Sein des Begriffs fortſchreiten, und in ſolche, die von dem endlichen Sein zum Sein und Begriff Gottes aufſteigen. Der letztere empiriſche Weg iſt entweder hiſtoriſcher Art, oder hergenommen aus der Welt der Natur, oder dem Weſen des Geiſtes.

Anmerkung. In unſerem Paragraphen ſondern wir nur das Nichtbeweiſende aus, das beſonders an den ſogenannten hiſtoriſchen und pſychologiſchen Beweiſen für Gottes Daſein haftet. Was ſonſt von den empiriſchen Beweiſen wirklich verwendbar iſt, das wird angemeſſener in den Beweisgang ſelbſt einzuflechten ſein.

1. Der Satz: „Gott iſt", oder „hat Exiſtenz" enthält zwei Theile, die verbunden ſein wollen. Die Brücke kann man entweder vom Begriff Gottes zu ſeinem Sein zu ſchlagen ſuchen, und das iſt der Gedanke des ontologiſchen Argumentes, oder kann ausgegangen werden von dem Sein, nicht vom bloßen Begriff des Seins, noch Gottes, ſondern von der Welt des Seienden, nach dem Schluß: Wenn etwas iſt, ſo muß Gott ſein. In dieſe zweite Reihe gehören die Beweiſe, die von dem Endlichen im Allgemeinen, oder von einer beſtimmten Beſchaffenheit des Endlichen aus zu Gott aufzuſteigen ſuchen, von der Welt der Natur oder des Geiſtes.

2. Außer dieſen hat man noch ſogenannte hiſtoriſche Beweiſe für Gottes Daſein aufſtellen wollen. Einmal das argumentum e consensu gentium. Kein Menſch und Volk ſei ohne alle Religion, auch die wildeſten Nationen haben ihre göttlichen Weſen. Solche Allgemein-

[1] Eph. 3, 9. 1 Joh. 2, 20. 27.
[2] 1. Kor. 13, 13.
[3] 1. Kor. 13, 12.
[4] Vgl. über das Gewicht, das die Heilige Schrift auf die Erkenntniß legt § 12. 13.

heit habe als Beweis zu gelten, daß die Gottesidee zum Weſen des Menſchen gehöre. Aber der Inductionsbeweis für dieſe Behauptung iſt nicht vollſtändig zu liefern für die Vergangenheit und es käme auch die uns unerreichbare Zukunft der Menſchheit in Betracht. Es ſoll ſogar Stämme ohne Spur von Cultus geben. Und gleichwie Stufen der Rohheit denkbar ſind, wo das Gottesbewußtſein noch nicht erwacht iſt, ſo kann es auch eine falſche Bildung geben, wo durch Verweltlichung das Gottesbewußtſein wenigſtens eine Zeit lang unterdrückt iſt. Es kann nur darauf ankommen, ob es als Aufgabe aller vernünftigen Weſen als ſolcher behauptet werden kann, die Gottesidee zu haben, nicht darauf, ob Alle dieſe Aufgabe löſen. —

Aus Wunder, Offenbarung, Heiliger Schrift hat man den ſ. g. *theologiſchen* Beweis aufbauen wollen, Anregungsmittel mit Beweismitteln vermiſchend. Wunder und Heilige Schrift können als Gottes Werk nur angeſehen werden, wenn wir ſchon anderwärts her Kunde davon, daß Gott iſt, haben. Wer aus der Heiligen Schrift Gottes Exiſtenz beweiſen will, der behandelt ſie als eine Autorität für ſich und ohne Gott; und wer daſſelbe mittelſt hiſtoriſch beglaubigter Wunder erreichen will, der ſetzt die Welt als eine ſelbſtändige, durch ſich gewiſſe Macht mit eigenem Geſetz ohne Gott voraus, um dann mittelſt des Widerſpruchs gegen dieſe feſte Weltordnung in dem Wunder zu Gott zu kommen. Aber vielmehr ſteht ohne Gott nicht einmal jene Ordnung der Welt feſt, deren Durchbrechen durch Wunder Gottes Exiſtenz beweiſen ſoll.

3. Weiter verſpräche daher die *pſychologiſche* jetzt bei Vielen beliebte Deduction zu führen, welche behauptet: die Gottesidee gehöre zu den conſtitutiven Elementen des vernünftigen Organismus wie die Empirie ihn finde. Sie ſei von uns, wie wir einmal beſchaffen ſind, als eine Grundwahrheit, als ein Axiom anzuſehen, ſie mache ſich mit einer unmittelbaren höheren Gewißheit geltend. Das leugnen wir nicht; aber es genügt nicht die Behauptung, ſondern nur der Beweis, daß der Geiſt als vernünftiger die Nothwendigkeit in ſich trage, Gott als exiſtirend zu denken; und daß es nur eine rohe oder verſtümmelte Vernunft ſein kann, die dieſen Glauben noch nicht, oder nicht mehr hat. Die Annahme einer angeborenen Gottesidee, die in vielfacher Geſtalt

auftrat, läßt den Nachweis vermiſſen, daß und wie dieſe Idee mit des Menſchen Weſen unauflöslich zuſammenhängt. Sie bleibt bei einer äußeren Einpflanzung derſelben ſtehen, die nun einmal neben anderen mehr oder minder fertig im Geiſte liegen ſoll; und dagegen kann dann jene Rohheit und jene Ueberbildung als Inſtanz angeführt werden. Daher führt der pſychologiſche Beweis, wenn er ſeine wiſſenſchaftliche Form ſucht und das Zufällige abſtreift, vielmehr zu dem ontologiſchen, deſſen letzte Aufgabe iſt, zu zeigen, daß die Gottesidee der Vernunft als ſolcher weſentlich ſei.

§ 18. Das ontologiſche Moment im Beweiſe für das Daſein Gottes.

Anſelm's, Monologium und Proslogium c. 2. 3. Lib. apolog. Ritter, Geſchichte der neueren Philoſophie B. 3. S. 49 ff. Cartesii Meditationes de prima philos. 1670. Medit. 3. 5. Spinoza Ethices L. L. V. Mendelsſohns Morgenſtunden Berlin 1785. — Hegel, Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſein Gottes Bd. 2 als Anhang z. Philoſophie der Religion. Haſſe, Anſelm von Canterbury 2, 233—286. Biedermann a. a. O. S. 569—576 ff. 621. Pfleiderer, Relig. Philoſophie 1878. 402 ff. gibt eine gute Kritik der Kantſchen Kritik des ontologiſchen Argumentes.

So wenig das ontologiſche Argument in ſeiner gewöhnlichen Geſtalt genügt, und ſo gewiß es die Dienſte verſagt, wenn ihm die Feſtſtellung des ganzen und vollen Gottesbegriffs zugemuthet wird, ſo läßt ſich ihm doch eine Form geben, welche für das vernünftige Denken die Abſolutheit und nothwendige Selbſtbegründung als Stamina des Gottesbegriffes feſtſtellt. Dabei kommt aber alles auf einen doppelten Nachweis an:

Daß dem Begriff des Abſoluten weſentlich inhärirt, auch als ſeiend gedacht werden zu müſſen, und

Daß dieſer Begriff des Abſoluten kein zufälliger, ſondern dem vernünftigen Denken nothwendiger iſt.

1. Die heidniſchen Völker haben den ontologiſchen Beweis nicht concipirt, wenige Spuren abgerechnet, die ſich bei Philoſophen, Plato, dem Stoiker Kleanthes und Diogenes von Laërte finden. Die Urſache iſt, daß, da Gott ihnen noch ein mehr oder weniger verborgener bleibt, ſein Sein und ſein Begriff noch nicht zuſammenfallen. Im Heidenthum werden die Götter, oder wechſeln ſie die Herrſchaft, worin das Be-

kenntniß liegt, daß der Gottesbegriff noch Zufälliges an ſich hat, alſo nicht das Sein ſchon im Begriffe ſeiner Götter liegt. Sie haben ein Sein, das noch nicht dem Begriff Gottes entſpricht, und ihr Begriff vom Göttlichen ſchließt noch nicht das abſolute und nothwendige Sein ein. Aber auch die hebräiſche Religion hat einen Gott, der ſeine vollkommene Offenbarung, alſo die Mittheilung ſeines vollkommenen Begriffes ſich noch vorbehält. Zwar „Jehova“ kann den ontologiſchen Gedanken zu enthalten ſcheinen: „Ich bin, der ich bin“ (das Sein mit dem Begriff gegeben). Aber wenn die ewige Sichſelbſtgleichheit, die den urſprünglichen Sinn dieſes Wortes ausmachen wird, auch an ſich die Identität des Seins mit dem Begriff Gottes enthält, ſo iſt doch dieſe Seite der Sache im Alten Teſtament nicht hervorgebildet. Näher liegt die Bedeutung: „Gottes Sichſelbſtgleichheit im Wechſel alles Endlichen“; er iſt jetzt wie künftig und künftig wie jetzt. Willkürlich iſt die Ueberſetzung: ich werde der ſein, d. h. mich als den offenbaren, der ich bin. Daß das Sein im Begriffe Gottes liege, kann nicht wahrhaft erkannt werden, wenn nicht Gott als nothwendig ſich ſelbſt begründend erkannt iſt. Aber das ſetzt eine Unterſcheidung Gottes von Gott voraus, die im Allgemeinen der hebräiſchen Religion noch abgeht. Erſt in der chriſtlichen Aera, erſt in der Religion, welche die vollkommene Offenbarung Gottes, alſo ſeinen wahren Begriff bringen will, tritt das ontologiſche Argument mit voller Kraft ins Bewußtſein. Daſſelbe hat ſich aber durch drei Formen oder Stufen hindurchbewegt. Die erſte iſt die des Anſelm, der zuerſt den klaren Entwurf dieſes Beweiſes aufſtellt, die zweite die des Carteſius und Spinoza, die dritte die der neueren Zeit, von Kant an, die noch an ſeiner Vollendung zu arbeiten hat. Anſelm hat den Gedanken des ontologiſchen Arguments beſtimmt concipirt mit der Behauptung, daß von dieſem Gedanken das Sein unabtrennbar ſei. Aber er hat weder dieſe Behauptung genügend begründet, noch gezeigt, daß es nothwendig ſei, den Gedanken Gottes zu haben. Dagegen hat Spinoza mit Carteſius das Erſte, Kant das Zweite gezeigt.

I. Die Anſelmſche Form. Wir kommen nach dem Monologium zur Vorſtellung von Gott durch Glauben und Gewiſſen, alſo auf religiös-ſittlichem Wege, wie auch von der Relativität der Welt her. Aber da es Anſelm etwas Inadäquates zu haben ſchien, den Beweis für das

Das dieſen Abſoluten von dem Daſein des Relativen abhängig zu machen, als ſtünde dieſes feſter als jenes, ſo hat er im Proslogium (Alloquium Dei) den ontologiſchen Weg einſchlagen. Der wie immer gegebene und auf das Sein zu prüfende Gottesgedanke will jedenfalls der höchſte mögliche Gedanke ſein, ja er hat auch bei näherer Betrachtung unter allen andern Gedanken, die kommen und gehen, Gedanken von Solchem, was ebenſogut nicht ſein, als ſein kann, das Eigene, gleichſam das Privilegium an ſich, und das iſt Anſelms Entdeckung, daß er, wenn wirklich als der höchſte concipirbare Gedanke gedacht, auch als exiſtirend gedacht iſt. Wäre er nicht als ſeiend gedacht, ſo wäre er auch nicht einmal wirklich gedacht. Anſelm geht nun in ſeinem Beweis ſo vorwärts:[1] „Wir glauben, daß du etwas biſt, über das hinaus ein Größeres nicht kann gedacht werden. Der Thor (Pſ. 14) leugnet die Exiſtenz eines ſolchen Weſens. Exiſtirt es darum nicht? Aber ſelbſt der Thor hört und verſteht das, was ich ſage: „etwas, über welches es nichts Größeres gibt," und was er verſteht, das iſt in ſeinem Verſtande. Aber daß es auch außer ihm exiſtirt, das wäre zu beweiſen. Nun kann aber das, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, im bloßen Intellect nicht ſein. Denn wäre es in ihm allein, ſo kann gedacht werden, daß es auch in der Wirklichkeit ſei, und dies iſt ein Größeres. Folglich: Wäre das, über welches ein Größeres nicht kann gedacht werden, in dem bloßen Verſtand, ſo würde daſſelbe quo majus cogitari non potest, zugleich etwas ſein quo majus cogitari potest, was eine Unmöglichkeit iſt. Folglich exiſtirt ohne Zweifel etwas, über das ein Größeres nicht kann gedacht werden, ſowohl in dem Verſtand, als in der Wirklichkeit. Und dies iſt ſo wahr, daß auch nicht gedacht werden kann, daß es nicht ſo ſei. Es kann etwas gedacht werden, das nur als ſeiend zu denken iſt, und das iſt ein majus als das, deſſen Nichtſein gedacht werden könnte, und das biſt Du Herr, mein Gott, Dich müßte ich denken, wenn ich auch nicht glaubte." Der Nerv des Anſelmſchen Argumentes liegt alſo darin, daß ein Begriff, der auch objective Exiſtenz habe, ein majus ſei, als der, dem nur ſubjective Exiſtenz zukommt; daß mithin, da jedenfalls unter dem Begriffe „Gott" der höchſte mögliche Gedanke will ausgeſprochen werden, der Begriff Gottes entweder gar nicht, oder aber als ſeiend gedacht ſei. Denn, ſagt er ander-

[1] Proslog. cap. II, 3. Lib. apolog. adv. respond. pro Insip. cap. II. IV.

wärts,[1] von allem kann gedacht werden, daß es nicht ſei, ausgenommen das quod summe est, dem in eminentem Sinn Sein zukommt. Nämlich das Nichtſein kann von Allem gedacht werden, was einen Anfang hat oder ein Ende, oder was aus Theilen zuſammengeſetzt, irgendwo nicht ganz iſt. Aber Dasjenige, und es allein kann nicht als nichtſeiend gedacht werden, was nicht Anfang noch Ende, noch Zuſammenſetzung aus Theilen hat, ſondern als überall ganz ſeiend gedacht wird. Gaunilo, Graf von Montigny[2] antwortet nun aber, den Gottesleugner vertheidigend, zweierlei: Jenes höchſte Weſen habe kein Sein in dem Verſtande, es ſei darin nur durch Hören, nicht durch Sein, nur ſo wie Einer nach einem gehörten Laut ſich ein ihm völlig Unbekanntes in ein Bild umzuſetzen ſtrebe. Und darin läge: ſchon die Vorſtellung von Gott ſei dem Menſchen rein zufällig und komme von außen durch Wortſchall; ihr nothwendiges Vorhandenſein im Geiſte ſei nicht nachgewieſen. Sodann fehle auch viel, um aus dem Sichvorfinden ſolchen Bildes im Geiſte Schlüſſe auf ſeine Exiſtenz machen zu dürfen. Auf dem Gebiet des bloßen Einbildens habe Nichts ein kleineres oder größeres Sein als das Andere, weil Alles gleichmäßig keines habe. Alſo: geſetzt, das Vorkommen der Gottesidee im Geiſte wäre nicht zufällig, ſo ſchließe doch das Denken oder der Begriff Gottes nicht das Sein in ſich. Aehnlich ſagt ſpäter Kant: Man werde nicht reicher, ob man ſeinem Vermögen eine Null mehr hinzudenke. Das hat ohne Zweifel auch Anſelm wiſſen können; er hat aber gemeint, der Begriff Gottes ſei nicht ſo beſchaffen, wie ein anderer Gedanke, der unverändert bleibt, ob man ihn als ſeiend oder als nichtſeiend denke: ſondern er ſei derjenige Gedanke, der nicht mehr gedacht ſei, wenn er nicht als ſeiend gedacht werde, der alſo das Sein weſentlich involvire. Aber allerdings iſt von Anſelm noch nicht genug feſtgeſtellt, daß ein Gottesbegriff, der nicht nothwendig das Sein einſchlöſſe, noch nicht der höchſte Gedanke, alſo nicht Gottesbegriff wäre, daß mithin der wirklich höchſte Gedanke auch als ſeiend gedacht werden müſſe. Daher hieran ſich der häufige Einwurf anſchloß: Anſelm, indem er die Exiſtenz wie ein majus behandle; verglichen mit der Nichtexiſtenz, behandle die Exiſtenz als Eigenſchaft, während ſie Träger aller Eigenſchaften

[1] Apolog. cap. IV.

[2] Verfaſſer einer Schrift pro Insipiente.

ſei.[1] Ebenſo iſt bei Anſelm nicht nachgewieſen, daß das Entſtehen dieſer Idee, welche, wenn gedacht, als ſeiend gedacht iſt, für die Vernunft nicht zufällig, ſondern nothwendig ſei, und daß die Vernunft nur Vernunft bleibe durch dieſe Idee. Endlich meint Anſelm, das ontologiſche Moment überſchätzend, es ſei mit ihm ſchon der volle Gottesbegriff gewonnen. Dieſe Mängel waren nun von den Späteren nach und nach zu beſeitigen.

II. Carteſius und Spinoza. Der erſtere ſtellt den Satz auf: alle andern Ideen tragen bloß die Möglichkeit und Zufälligkeit in ſich; aber die Idee Gottes als des allerrealſten Weſens trage auch ſeine necessaria et aeterna existentia in ſich. Und ſo nothwendig ſei mit dieſem Begriff die Exiſtenz verbunden, wie Derjenige, der erkannt hat, die drei Winkel eines Dreiecks ſeien zwei rechten gleich, ſich vollkommen überzeugt, daß wirklich es ſich ſo verhalten müſſe. Nur Vorurtheile, meint er, hindern den Glauben an dieſen Beweis. Wir unterſcheiden nämlich bei allem Andern den Begriff und die Exiſtenz. Indem wir uns willkürlich nicht exiſtirende Ideen bilden, ſo zweifeln wir, ob nicht auch die Idee Gottes eine erdichtete, ſelbſtgemachte ſei. Er ſucht dann zu zeigen, ſie müſſe vielmehr angeboren ſein, denn ſie ſei weder adventicia, könne unmöglich nur von außen kommen, da Gott ſich nicht ſinnlich repräſentirt, noch facticia, durch Abſtraction gebildet, denn durch Abſtraction vom Endlichen kämen wir nur zu einem Nichtendlichen, aber die Gottesidee ſei nicht bloß negativer Art, ſondern enthalte poſitiv die Unendlichkeit in ſich. Folglich müſſe ſie angeboren ſein. Und da ſie den Gedanken des Unendlichen enthält, müſſe ſie Wirkung einer unendlichen Urſache ſein, eben der in der angeborenen Idee gedachten. Und der Zweifel, ob unſre Idee von Gott auch wirklich Gott entſpreche, falle dahin, weil Gott als das allerrealſte Weſen zu denken und als ſolches wahrhaftig ſei und uns keine unwahre Idee von ſich einpflanzen könne. Hiermit iſt für den Beweis, daß wir nicht zufällig zu dem Gedanken des Abſoluten kommen, negativ oder apagogiſch etwas geleiſtet; aber nicht mehr. Geſetzt, die

[1] Im monologium kommt allerdings, wie verloren, der Satz vor, daß das Endliche nur gedacht ſei, wenn es als nicht durch ſich ſeiend gedacht ſei; das Unendliche oder Gott nur, wenn als durch ſich ſeiend. Auch zeigte er (ſ. o.), daß das zufällige Sein mit Unvollkommenheit zuſammenhänge.

Gottesidee liege als fertige, angeborne Idee in uns, ſo möchten wir zwar genöthigt ſein, ſie zu denken, aber die Erkenntniß fehlte doch noch, daß zum Gedanken Gottes nothwendig auch der Gedanke ſeines Seins gehöre. Kants Einwurf gegen Carteſius greift allerdings zu weit. Wenn er gegen Carteſius ſagt: „daß im Dreieck die drei Winkel zwei Rechten gleich ſeien, das ſei allerdings nothwendig, aber nur hypothetiſch, wenn das Dreieck exiſtire", ſo trifft das nicht zu. Geſetzt, nirgends wäre ein Dreieck real dargeſtellt, es bliebe doch dabei: wenn gedacht, müßte es ſo gedacht werden. Aber zu geſtehen iſt, Carteſius hat nicht bewieſen, daß die Exiſtenz Gottes ebenſo zum wirklichen Gedanken Gottes gehöre, wie zum Gedanken des Dreiecks jenes Verhältniß der Winkel. Dagegen führt in Bezug auf dieſen zweiten Punkt, nämlich daß das Sein mit dem Gottesbegriff nothwendig verbunden zu denken ſei, Spinoza einen Schritt weiter. Den höchſten Begriff nennt er Subſtanz. Zur natura (zum Weſen oder Begriff) dieſer gehöre das existere (L. I. Prop. 7). Denn ſie müſſe als causa sui gedacht werden. Sie wäre nicht der höchſte Begriff, wenn ſie produceretur ab alio, wenn ſie conceptu alterius rei indigeret, a quo formari debeat (Def. 3. 1). Sie iſt conceptus deſſen, quod in se est et per se concipitur, oder: deſſen essentia necessario involvit existentiam. Darin aber liegt: das höchſte Weſen iſt als nicht bedingt oder abhängig, ſondern als das Unbedingte zu denken. Die Subſtanz iſt daher nur gedacht, wenn ſie als causa sui, mithin als exiſtirend gedacht iſt. Schon die endlichen Dinge haben die Potenz, zu exiſtiren, das posse existere; zum Begriff der Subſtanz aber gehört, nicht bloß exiſtiren zu können, was immer noch eine Abhängigkeit von einem Anderen enthalten könnte, ſondern nothwendig zu exiſtiren, nicht durch ein Andres, ſondern durch ſich als causa sui worunter er verſteht: negativ: non ab alio zu ſein, poſitiv: von ſelbſt, sponte, ultro, a se zu ſein. Iſt alſo Gott, um gedacht zu ſein, als von ſich ſelbſt und nicht von Anderem her ſeiend gedacht, ſo iſt er auch entweder noch gar nicht wirklich gedacht, oder als ſeiend gedacht; wobei dann freilich noch die andre Frage bleibt, ob der Gedanke eines unbedingten Weſens, deſſen Begriffe das Sein nothwendig inhärirt, ein willkürlicher oder ein vernunftnothwendiger Gedanke ſei. Aber wenngleich es noch nicht genügen wird, daß Spinoza die causa

sui (ein Begriff, den er wohl aus der christlichen Scholastik hatte) zum bloßen sponte oder ultro esse herabsetzt: so hat er doch erkannt, daß dem obersten Begriff als solchem das Sein nothwendig beizulegen ist; weil Alles, was nur von Anderem her ist, nicht kann der höchste Begriff heißen, ein Begriff aber wohl möglich ist, dem das Sein per se als wesentlicher Zug beiwohne. — Den Zusammenschluß der Existenz mit dem Begriff, den Spinoza durch die causa sui erreicht, sucht Mos. Mendelssohn in seinen Morgenstunden so zu gewinnen: Was gedacht werden kann ohne Realität, das ist eingeschränkt, abhängig, zunächst von mir, indem es nur Existenz in mir hat, als Modification meines Denkens. Was nur an einem Andern ist und nicht durch sich, das ist zufällig, weil abhängig. Aber Gott habe ich entweder gar nicht gedacht oder als nicht abhängig zu denken. Also wenn gedacht, ist er als das nicht zufällige, sondern als das durch sich seiende unbedingte und selbständige Wesen gedacht. Die erste Forderung, die an den Anselmschen Beweis noch zu richten war, ist damit im Allgemeinen erledigt. Gott ist nur gedacht, wenn als seiend gedacht; diesem Begriff inhärirt nothwendig das Sein. Aber ist er auch nicht Begriff eines Zufälligen, so fragt sich doch, ob er nicht ein zufälliger Begriff sei, ob es nothwendig sei, den Begriff Gottes zu denken, welcher, wenn gedacht, nothwendig als das durch sich selbst seiende Wesen gedacht ist. Dafür hatte Carteſius nur negativ, apagogisch Einiges geleistet.

III. Kant.[1] Alles kam nun auf die Frage an: Ist die Bildung des Begriffes „Gott" zufällig oder nothwendig? War doch derselbe von Anselm nur als gegeben vorausgesetzt, von Carteſius als idea innata behandelt.

Kant geht gründlich auf die Frage ein und versucht zu zeigen, daß die Idee Gottes eine aus der Natur der Vernunft selbst folgende, nicht zufällig concipirte, sondern zu jeder verständigen Behandlung der Dinge unentbehrliche Idee sei. Durch die Gottesidee, zu welcher sich die Vernunft unwillkürlich fortbewege, weil sie der Inbegriff aller Realitäten sei, werde dem Verstand die Regel seines Thuns vorgezeichnet. Jene Vernunftidee sei Regulativ der theoretischen Vernunft, das oberste Gesetz der Bewegung, die zur Einheit des Gedachten hinstreben muß. Alle

[1] Vgl. Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 270 ff. und Anhang.

Vollkommenheiten müſſen im höchſten Begriff — dem Regulativ der Vernunft — als vereinbar gedacht werden. Das iſt Bürge der Möglichkeit eines widerſpruchsfreien Erkennens überhaupt. Und ſo möge man Gott das Ideal der Vernunft nennen. Aber wenn nun auch Kant zugibt, daß das vernünftige Denken dieſe Idee nicht entbehren kann, ſo iſt er doch weit entfernt, ihr auch die Exiſtenz zuzuſprechen: Sie ſei ein problematiſcher, nicht conſtitutiver Begriff. „Aus dem Begriff ſei das Sein nicht herauszuklauben" meint er, und verwirft des Carteſius ontologiſches Argument,[1] dem er aber freilich nicht auf den Grund geht. Das gibt er zu, daß die Idee Gottes als der Einheit der Vollkommenheiten (Realitäten) unſer Denken leiten müſſe, als das Richtunggebende für alle auf Einheit und Zuſammenhang ausgehende Vernunftaction, wenn dieſe nicht eitles, leeres Spiel und ziellos ſein ſoll. Jene Realitäten werden nach Kant nach innerer Nothwendigkeit von der Vernunft in eine Einheit zuſammengezogen, gleichſam hypoſtaſirt (und weiterhin perſonificirt) zum ſogenannten Ideal der Vernunft, einem Denkbild, das wir Gott nennen.[2] Aber dem Ideal eine Exiſtenz beizulegen, haben wir, meint er, theoretiſch kein Recht, mögen wir es auch als exiſtirend behandeln, indem wir es hypoſtaſiren. Wir müſſen allerdings die empiriſchen Dinge ſo verknüpfen, als ob ſie von einer oberſten einheitlichen Intelligenz geordnet wären. Aber es ſei fraglich, ob alle Realitäten in ihrer Vollkommenheit gedacht, in einem realen Subject, Gott zuſammenſein können.[3] Mendelsſohn hatte nach Leibniz'ſcher und Wolf'ſcher[4] Weiſe auch ſchon die Möglichkeit der Gottesidee unter dem Geſichtspunkt unterſucht, ob die dem Gottesbegriff zugehörigen Vollkommenheiten auch können in Einem Weſen in der Wirklichkeit vereinigt ſein? Er hatte geantwortet: Ein Widerſpruch könnte nur in ihnen entſtehen, wenn eine verneinte, was eine andere bejahte. Da nun aber in Gott alle Vollkommenheiten Bejahungen ſeien, ſo können ſie ſich nicht widerſprechen, und der Gottesbegriff ſei alſo möglich. (Freilich, woher hatte Mendelsſohn das Wiſſen von den göttlichen Eigenſchaften? Er hatte ſie nur aus dem populären Denken empiriſch

[1] Kritik der reinen Vernunft. A. v. Roſencranz WW. III. 501. 620.
[2] A. a. O 599 ff.
[3] A. a. O. 608 ff.
[4] Morgenſtunden 1786. Vorleſ. 17.

aufgenommen.) Kant iſt daher mit dieſem Beweiſe nicht zufrieden. In der Vernunft, meint er, beſchränken ſich jene Vollkommenheiten nicht, weil ſie in ihr kein eigentliches Sein haben. Darum könnte aber doch ein reales Subject außer Stande, gleichſam zu enge ſein, um alle in ſich zu vereinigen. Der die Vollkommenheiten in ſich zuſammenfaſſende Gottesgedanke könne alſo ſubjectiv möglich, wirklich, ja nothwendig ſein, aber ohne daß doch Gott objectiv exiſtirte. Allein wenn Kant doch die Gegenwart der regulativen Ideen im Denken und ihre Zuſammenfaſſung als möglich, wirklich, nothwendig zugibt, weil ohne ſie vernünftiges Denken nicht möglich ſei, ſo muß er auch zugeben, daß dieſe regulativen Ideen, wie ſie im Geiſte ſind, an ſich oder in der Realität ſich ſelbſt nicht widerſprechen, oder ausſchließen, ſondern in Einklang ſtehen (wie er auch ſelbſt ſagt, daß poſitive Sätze ſich nicht widerſprechen); ſonſt wäre die Vernunft weſentlich mit ſich entzweit und könnte ſo wenig Vertrauen auf ihre Zweifel, als auf ihre Bejahungen ſetzen. Haben nun ferner dieſe Ideen ein ſubjectives Sein in der einen ſie denkenden Vernunft, und zerſprengt deren Vielheit ihre Einheit nicht, ſo gibt es ein wirkliches, factiſches Zuſammenſein derſelben, und man ſieht nicht, wie ſie plötzlich mit einander ſollten in Widerſpruch kommen können, wenn ſie ſo, wie ſie ſubjectiv gedacht ſind und ſich nicht widerſprechen, auch objectiv ſind; es wäre denn, daß die Welt des Seins im weſentlichen Widerſpruch mit der Welt der Idee wäre, ein Dualismus, der allem Erkennen ein Ende machte.[1] Im Gegentheil, dieſe Wirklichkeit der Gottesidee im Geiſt, in welchem ſie ſich ſchon als regulative Idee erweiſt, beweiſt auch ſchon, daß ſie nicht bloß weſenloſer Schall, ens rationis ratiocinantis,[2] ſondern im vernünftigen Denken die herrſchende Macht, ſeinem Organismus weſentlich einverleibt iſt.[3] Iſt vernünftige Denkfunction ohne ſie nicht möglich, ſo iſt ſie nicht erſt geſetzt durch das Denken, ſondern kommt vielmehr dem Denken zuvor als Vorausſetzung alles vernünftigen Thuns, und die Gottesidee erſcheint für den, der dies erkannt,

[1] Das würde zum abſoluten Skepticismus führen. S. u. S. 211. 212. Anm.

[2] a. a. O. S. 519.

[3] Sie ſei, ſagt er ſelbſt, eine zur Einheit der Vernunfterkenntniß nothwendiges Schema, und es ſei nothwendige Maxime der Vernunft, nach dieſer Idee zu verfahren. S. 520. 521. Dieſe Idee bilde für alles Andre, was wir denken, erſt die Möglichkeit S. 453.

als eine vom ſubjectiven Denken unabhängige, aber daſſelbe zum Vernunftcharakter bringende, ihm ſeine Einheit gebende Macht. Die Einwendungen Kants gegen die objective Wirklichkeit des nothwendig zu Denkenden hängen mit dem ſubjectiven, ſkeptiſchen Charakter ſeines Syſtems überhaupt zuſammen.

Während alſo vor Kant zwar anerkannt war, daß zum Begriff des höchſten denkbaren Weſens auch das Sein per se alſo die Exiſtenz gehöre, aber nicht, daß dieſer Begriff ſelber ein nothwendiger und nicht willkürlicher ſei, ſo zeigt Kant, die Idee des höchſten Weſens zu bilden, ſei unſerer Vernunft nothwendig, meint aber, eine Erkenntniß des Seins dieſes Begriffs ſei damit nicht gegeben. Wenn alſo gleich der Begriff Gottes nicht Begriff eines zufälligen, ſondern eines (nothwendig durch ſich) exiſtirenden Weſens iſt, ja wenn auch dieſen Begriff zu denken, nicht beliebig und zufällig, ſondern vernunftnothwendig iſt, ſo folgt doch nach ihm daraus noch nicht, daß dieſer Begriff exiſtire: ſondern nur, daß wir ihn denken müſſen; daraus aber, daß wir ihn denken und als ſeiend denken müſſen, folge nicht ſein Sein. Allein was kann man von einem Beweis mehr verlangen, als daß wir, um vernünftig zu denken, etwas vernunftnothwendig (hier alſo ein höchſtes Weſen) denken müſſen, welches, wenn gedacht, als ſeiend gedacht iſt, nämlich als per se ſeiend? Iſt dieſer Gedanke des exiſtirenden höchſten Weſens der vernunftnothwendige Gedanke, ſo iſt nicht daneben und zugleich ein vernünftiger Gedanke möglich, der das Gegentheil ausſagt, und entweder behauptet, der Gedanke des höchſten Weſens ſei überhaupt kein nothwendiger Gedanke, oder er ſei zwar nothwendig, aber nicht nothwendig Gedanke eines Seienden. Ein Skepticismus dagegen, welcher zugibt: der Gottesgedanke ſei Gedanke eines Seienden und ein nothwendiger Gedanke, aber doch meint, daraus folge nicht das Sein des höchſten Weſens, müßte zugleich das Widerſprechende ſagen: der Gedanke, welcher nothwendig für den Vernünftigen ſei, ſei nicht nothwendig. Denn nur durch Nicht-Denken könnte er die Nichtnothwendigkeit behaupten. Wir dagegen ſagen: der Beweis iſt für ein vernünftiges Denken, nicht für ein pauſirendes. Iſt die Vernunftnothwendigkeit eines Gedankens erwieſen, ſo iſt kein Raum mehr für ein Unterlaſſen oder Leugnen (der Wahrheit) dieſes Gedankens.[1]

[1] Sehr gut ſpricht ſich hierüber Harms, Philoſ. ſeit Kant S. 186 ff. 214 aus:

Wenn das nicht als wahr und gewiß gelten ſoll, was wir denken müſſen, ſo gibt es überhaupt kein Erkennen, nicht einmal mathematiſches, ſo wäre an der Erkennbarkeit der Wahrheit überhaupt ſkeptiſch zu verzagen. Mit Recht halten dagegen Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher an der ethiſch begründeten Zuverſicht (§ 4. 9. 12) feſt, daß wir etwas wiſſen können, und daß Dasjenige, was wir nothwendig als ſeiend denken müſſen, auch ſei, wie man denn für das Wiſſen nicht mehr verlangen kann, als daß etwas nothwendig zu denken ſei. Daher haben Schelling und namentlich Hegel den Gedanken des in der Kantiſchen Zeit verachteten ontologiſchen Argumentes wieder zu Ehren gebracht. Ja Hegel iſt nicht bloß der Uebereinſtimmung des in ſich nothwendigen Denkens mit einem objectiven Sein gewiß, ſondern er verwandelt die Uebereinſtimmung zu einer Identität, eine Ueberſpannung, die dem ontologiſchen Argument das Vertrauen, das ihm nach ſeinem wahren Sinn gebührt, wieder verkürzt hat. Er ſtellt das ontologiſche Argument unter allen Argumenten für das Daſein Gottes an das Ende und betrachtet alle andern nur als unwahre Formen des ontologiſchen, der alſo für ſich allein den ganzen und wahren Gottesbegriff feſtſtellen ſoll.[1] Ziel und Reſultat des ontologiſchen Beweiſes iſt ihm aber, daß das Abſolute die Wahrheit oder das Weſen unſres Seins und Denkens ſei, der Grund, daraus unſer Bewußtſein aufſteigt. Im ontologiſchen Argument erfaſſe der Geiſt ſich ſelbſt in ſeinem abſoluten Weſen als abſolutes Denken, das zugleich Sein ſei. So verwendet er das ontologiſche Argument für eine pantheiſtiſche (panlogiſtiſche) Denkweiſe. Wir werden allerdings ſehen, das

ihm ſchließt ſich gegen den neueren, unkritiſch gewordenen Kantkultus auch Pfleiderer, Relig. Phil. 1878. S. 19—21 an, der S. 21 auch mit Recht bemerkt: wenn Kant meine, auch denknothwendige Ideen dürfen darum doch nicht für objectiv wahr gehalten werden, ſo ſei dieſes der Grundſatz des reinſten Skepticismus auf theoretiſchem Gebiet. Dieſen verleugne aber Kant ſelbſt vollſtändig ſobald es ſich um praktiſche Wahrheit handle; da ſei ihm das, was vernunftmäßig nothwendig zu denken iſt, ohne Weiteres das objectiv Wahre, ja von tranſcendentaler, abſoluter Gültigkeit.

[1] Auch Biedermann und Pfleiderer ſtellen ihn ans Ende, aber wollen doch das Wahre der anderen Beweiſe in demſelben aufbewahren. Wir werden ſehen, daß ſie erſt wenn das ontologiſche Moment feſtſteht, etwas zu leiſten vermögen, daher dieſes voranzuſtellen iſt. Phänomenologiſch betrachtet zeigen ſie die Wege an, wie das Denken zur Gottesidee kommt. Aber das Phänomenologiſche haben wir hier hinter uns.

ontologiſche Argument reicht noch nicht zu, um Gott als von uns verſchiedenes, abſolutes Weſen, oder als abſolute Perſönlichkeit zu begründen. Es kann nicht einſtehen für den vollen Gottesbegriff. Andererſeits beweiſt es aber auch nicht die pantheiſtiſche Theſe, ſelbſt in ſeiner Form bei Hegel, ſondern es reicht ſoweit, die Nothwendigkeit zu zeigen, daß ein unbedingtes abſolutes Weſen zu denken ſei, das exiſtire. Ob dieſes abſolute Weſen unſer Weſen ſei, oder Weltweſen, oder aber von der Welt unterſchiedenes, für ſich ſeiendes Weſen, das bleibt bei ihm noch unbeſtimmt und kann ſich erſt in weiterem Beweisgang zeigen.[1] Schelling[2] geht darauf zurück, die Vernunftwiſſenſchaft zeige Gott als die natura necessaria, als das, was nach ſeinem Weſen (essentia) oder ſeinem Begriff auch actu exiſtirend und nicht bloße Möglichkeit iſt. Zwar ſei Gott, wenn wir ihn ſo denken, auch ſo noch in die Vernunft eingeſchloſſen, d. h. wir haben daran nur ein ſubjectiv gedachtes Sein Gottes, aber er ſei in ſie ſo eingeſchloſſen, daß die Vernunft ihn begreifen müſſe als den, der an ſich nicht in die Vernunft eingeſchloſſen iſt, d. h. ſie müſſe ihn als objectiv exiſtirend poſtuliren, ihr Reſultat ſei Sehnſucht nach Offenbarung, weil ſonſt der Menſch eine Trümmer bliebe, wenn Gott nicht auch als den Seienden ſich bethätigte, als der er von der Vernunft gedacht werden muß. Aehnlich hat auch Schleiermacher und Heinrich Ritter den Kern des ontologiſchen Gedankens anerkannt und ausgeführt; jener in ſeiner Dialektik und der Einleitung zur philoſophiſchen Ethik, wo die Idee des ſeienden Gottes als nothwendig dadurch bewieſen wird, daß in ihr die Bedingung des Wiſſens überhaupt gegeben[3] ſei.

2. Nach der hiſtoriſchen Erörterung kommen wir zur thetiſchen Darlegung des ontologiſchen Momentes im Beweiſe für das Daſein

[1] Vgl. Biedermann, chriſtl. Dogmat. S. 574 ff. über die Inſufficienz des ontol. Beweiſes für ſich zur Feſtſtellung des wahren Gottesbegriffs. Als Kern desſelben ſieht er aber an, daß er vom Sein des endlichen Geiſtes auf das Sein des abſoluten Geiſtes als ſeines Grundes gehe. Das hieße aber, ihn in den kosmologiſchen, auf die Cauſalität gehenden umdeuten, oder aber wie Hegel will, eine Identität des endlichen Geiſtes mit dem abſoluten Geiſt durch ihn begründen wollen. Letzteres tadelt mit Recht Pfleiderer S. 402. 403, der ſich mehr auf das Cauſalitätsgeſetz ſtützt. Auch Sengler, die Idee Gottes 1845. I. S. 48—55, tadelt mit Recht Formen desſelben, die zu viel durch ihn beweiſen wollen.

[2] Philoſophie der Mythologie S. 562. 283 ff. 316.

[3] Vgl. Dialektik § 71 ff. 126. H. Ritter, Encyklopädie S. 358. 489.

Gottes. Das Probehaltige in dem Gefundenen vervollständigend, geben wir ihm folgende Form:

A. Das höchste Wesen, wenn es gedacht wird, ist als nicht bedingt oder abhängig von einem andern, auch nicht von unserem subjectivem Denken, sondern als unbedingt oder absolut, durch sich seiend, mithin als existirend zu denken. Es bleibt so nur die Wahl, den Gedanken Gottes ungedacht zu lassen, oder ihn, wenn gedacht, als absoluten, durch sich seienden zu denken.

B. Aber es bleibt nicht bei dieser doppelten Möglichkeit und das hypothetisch Gebliebene wird so vielmehr festgestellt. Es ist nicht beliebig, sondern nothwendig, ein Absolutes zu denken, das, um gedacht zu sein, als seiend zu denken ist. Es ist nothwendig, das will sagen für den, der vernünftig denken will und dessen Denken Wissen werden wollendes Denken ist, was wir (§ 9) als ethische Forderung an das Denken erkannten.[1] Dem vernünftig Denkenden also, sagen wir, steht es nicht frei, ein Absolutes anzuerkennen oder nicht, sondern er muß es anerkennen. Das Absolute hängt mit den Wurzeln eines vernünftigen Denkens, mit seiner Möglichkeit so zusammen, daß ohne dasselbe auch die eigene Geistigkeit aufhören müßte. Schon im Allgemeinen ist ersichtlich: ohne das Absolute gäbe es nicht bloß nichts Unendliches mehr für den Menschen, sondern auch kein Wissen des Endlichen als solchen, da ohne den Gegensatz des Unendlichen auch das Endliche nicht als Solches gewußt werden kann. So bliebe höchstens Verstand übrig, aber nicht Vernunft. Aber noch mehr. Ohne das Absolute geht, wie Kant richtig gesehen, der Einheitspunkt für alle Vielheit des Seienden und Möglichen verloren. Ein des Gedankens des absoluten Wesens sich entschlagendes Bewußtsein würde einer endlosen Atomistik und Auflösung zur Beute. Die Vernunft muß nach ihrem Wesen Einheit suchen, ein oberstes Einheitsprincip des Idealen und Realen für Denken und Sein statuiren, sonst gäbe es weder vernünftiges Denken noch Wollen. Ohne dieses Einheitsprincip fällt das Denken auseinander. Selbst die

[1] Ganz so Ritter a. a. O.: „Unmittelbar gewiß ist der Philosophie nur, daß wir wissen wollen. Darin aber liegt der Begriff des Vollkommenen, der unbedingten Wahrheit. Wer nach der Wahrheit forscht, muß das Sein der Wahrheit voraussetzen" S. 489.

Copula zwischen Subject und Prädicat, dieser letzte Rest des obersten Einheitsprincips löste sich consequent auf und mit diesem letzten wäre auch das Denken gelöscht. Allerdings auch der Zweifel, aber auch die Vernunft, und der Zweifel, so lange er noch etwas behauptet, kann so nur bestehen durch die Voraussetzung, die er leugnet. Wir betrachten diese Nothwendigkeit des Gedankens des absoluten Wesens, als oberster Einheit in Beziehung auf das Denken und das Sein, die Welt des Willens und das Wissen.

Das Denken ist wahrhaft Menschliches, d. h. nicht träumendes oder spielendes, sondern Wissen werden wollendes Denken (§ 4. 12. 13) durch die Voraussetzung eines Absoluten als der Urform des Denkens.[1] Das Denken ist, was es soll, nur durch die Denkgesetze, die sein Regulativ und inneres Gesetz bilden, die das Denken nicht erst producirt hat, sondern die das Unerschütterliche, absolut Feste und eine Macht bilden, welche dem Denkenden eingeboren ist. So geht das Absolute als die logische Macht allem wirklichen Denken voraus und wird nicht durch dasselbe producirt, oder das Absolute ist das Urlogische, die als seiend vorauszusetzende Urmöglichkeit des logischen Denkens. Aber nicht minder ist es auch die Urmöglichkeit des Seins, aller Wirklichkeit nach Form und Materie. Soll ein wirkliches Sein sein (und schon der Denkende ist ein wirkliches Sein), so setzt das voraus seine Möglichkeit, habe es nun diese schlechthin in sich selbst oder außer sich. Bei dem letzteren kann nicht stehen geblieben werden, es treibt zu einem Sein, das seine Möglichkeit in sich selber hat. Das Sein aber, das seine Möglichkeit in sich selber trägt, und dadurch die Möglichkeit alles Seins ist, nennen wir das Absolute. Ist aber das Sein des Absoluten als die Urmöglichkeit alles Seins zu denken, so setzt auch die Willenswelt, die mit Realem zu thun hat, als ihre Urmöglichkeit das Absolute voraus.

C. Endlich das Absolute muß gedacht werden, weil die Möglichkeit des Wissens gedacht werden muß. Wissen ist Einheit (nicht Identität) von Denken und Sein. Wäre nun diese Einheit und Zusammenstimmung des Seins und des Denkens überhaupt und ursprünglich nirgendwo gegeben, also auch nicht einmal an sich vorhanden, in einem

[1] Vgl. Schleiermachers Dialektik § 135. 165. 216. S. 156. § 222.

gemeinſamen Urgrunde beider, der für das cognoscens und das cognoscibile der reale Einheitspunkt iſt, ſo könnte dieſe Zuſammenſtimmung beider auch nicht in uns werden. Alſo muß dieſe abſolute Zuſammenſtimmung als Wahrheit urſprünglich gegeben ſein, vorausgeſetzt werden. Ideales und Reales muß an ſich irgendwo und irgendwie urſprünglich geeint ſein, damit die Einigung beider auch in uns, in unſerm Wiſſen ſein könne. Nennen wir dieſe vorauszuſetzende Einheit von Denken und Sein das Abſolute, ſo iſt alſo das Abſolute die Urmöglichkeit all unſeres Wiſſens, indem es die an ſich ſeiende Einheit beider iſt, in der ſie zuſammenſtimmen, oder indem es die Urwahrheit iſt.

Das Abſolute iſt alſo nothwendig als die Urmöglichkeit des Denkens und Seins, des Wollens und Wiſſens, und zwar nicht als bloße Poſſibilität, ſondern als die reale Potenz für alles wirkliche Denken, Sein, Wollen und Wiſſen. Mithin wäre zu ſagen: Für das Denken, das Wiſſen werden will, von welchem Wollen ſittlich nicht kann gelaſſen werden, iſt der Gedanke Gottes als der realen Urmöglichkeit in jeder Beziehung, nicht beliebig, ſondern ſo nothwendig, daß mit ſeiner Ausſchließung auch die Möglichkeit des Denkens, Seins, Wollens und Wiſſens ausgeſchloſſen wäre. Das vernünftige Denken hat daher die Nothwendigkeit an ſich, das Abſolute und zwar als real zu denken. Darin liegt aber ſchon auch ein Weiteres: wir können das Abſolute nur denken, ja überhaupt vernünftig nur denken durch jene abſolute Urmöglichkeit, oder durch die Gottheit.

Die Vorſtellung vom höchſten Weſen, von der empiriſch auszugehen war, erwies ſich uns als ein Gedanke von etwas, dem das Sein nicht zufällig, ſondern weſentlich zukommt; weiterhin aber auch als ein Gedanke, der nicht bloß von außen her gegeben, zufällig oder willkürlich gedacht wird, der vielmehr eine Nothwendigkeit hat, welche dem Denken als vernünftigem eingepflanzt iſt, ſo daß daſſelbe nach ſeiner Natur nothwendig die Richtung hat, den Gedanken des Abſoluten zu produciren. Dieſer Gedanke des nothwendig Seienden hat nun aber endlich auch ſeine abſolute Begründung, nämlich durch die Erkenntniß ſeiner Begründung im Abſoluten ſelbſt als der realen Möglichkeit dieſes unſeres Gottesgedankens erhalten. Wenn wir den Verzicht auf die Vernunft nicht leiſten, wie wir es nicht dürfen, ſondern denken nach

innerer Nothwendigkeit, ſo erkennen wir auch den Grund der Beſchaffenheit unſeres Weſens, wonach wir mit Nothwendigkeit ein abſolutes Weſen denken. Wir haben dieſe Nothwendigkeit nicht geſetzt. Sie iſt eine voraufgehende Macht über unſer Denken, aber eine ſolche, die uns zu dem Sein deſſen führt, das als abſolutes Weſen auch dieſe Nothwendigkeit, daſſelbe zu denken, begründet, alſo iſt unſer nothwendiges und vernünftiges Denken in Gott als in dem Abſoluten gegründet. Wir denken Gott durch Gott; mit unſerem actuellen ihn Denken erweiſt er ſich als actuell Exiſtirenden. So ſchließt ſich das ontologiſche Argument ab, indem auch der empiriſche Gottesgedanke, von welchem auszugehen war, ſoweit in ihm der Gedanke des abſoluten Weſens enthalten iſt, ſeine abſolute Begründung, den Nachweis ſeines letzten Urſprunges gefunden hat. Das abſolute Weſen iſt ein ſolches, das nicht bloß ſich ſelbſt begründet und trägt, ſondern auch den Gedanken ſeiner, und damit kehrt das wiſſenſchaftliche Denken ſein Angeſicht mit innerer Nothwendigkeit zur Offenbarung und bekennt mit der religiöſen Betrachtung: „In deinem Licht ſehen wir das Licht“ (Pſ. 36, 10. 49, 20). Das vernünftig verfahrende, nach innerer Nothwendigkeit fortſchreitende Denken kommt zum Schluß bei dem Lebensverhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen an, wovon die Religion lebt. Aber freilich haben wir hiemit genau genommen noch nicht den vollen Begriff deſſen, was wir Gott nennen, ſondern nur die Gottheit als das abſolute Weſen, das nothwendig, und zwar als ſeiend zu denken iſt, wenn Denken, Sein, Wollen, Wiſſen ſein ſoll.

§ 19. Folgerungen.

Iſt ein nothwendig exiſtirendes, abſolutes Weſen oder die Gottheit zu denken, ſo leiten ſich aus dieſer Abſolutheit ſofort die Prädicate der Einheit, Einzigkeit und Einfachheit, ſowie der Unendlichkeit ab. Die Einheit beſagt weder, daß, weil alles Sein urſprünglich in der Gottheit als der Urmöglichkeit beſchloſſen iſt, neben ihr kein Sein ſein könne, wie der akosmiſtiſche Pantheismus will, noch daß unter dem Seienden Gott nur zufällig die höchſte Stelle einnehme und nur ſo Einer ſei, ſondern daß er nach ſeinem Weſen nur Einer ſein kann, indem ſeine Einheit zugleich Einzigkeit iſt. Die Einzig-

keit seines nothwendigen und absolnten Wesens hebt ihn einerseits qualitativ und specifisch über alles andre Sein hinaus und fordert andrerseits auch eine einzige Stellung zu allem Sein außer ihm. Wie ferner seine Einfachheit nicht kann Unterschieden in ihm entgegensein, sondern sie theils voraussetzt, theils bestätigt, so ist auch seine Unendlichkeit nicht als bloß negative, sondern auch als positive zu denken; daher wenn eine Welt ist, positiv als Raum- und Zeitfreiheit.

1. Daß das absolute Wesen Eines ist, folgt unmittelbar daraus, daß es die reale Urmöglichkeit von Allem ist. Damit ist jeder Dualismus an oberster Stelle ausgeschlossen. Man meint nun aber häufig, die Einheit Gottes sei ein unmittelbar klarer und bestimmter Begriff, eins und dasselbe mit der monotheistischen These, die in der Religionsgeschichte so epochemachend geworden ist, daher auch der Begriff der Einheit Gottes nicht eingehender behandelt zu werden pflegt. Aber mit Recht hat Schelling [1] darauf aufmerksam gemacht, daß er nicht so leicht und selbstverständlich ist. Er bedarf, um klar gedacht zu sein, einer vorsichtigen Behandlung nach zwei Seiten. Erstens. Mit dem Begriff des nothwendig existirenden, absoluten Wesens ist nur ausgesagt, daß die Gottheit ursprünglich in sich die Einheit und der Inbegriff des Seins sei. Aber diese Einheit oder dieser Monotheismus könnte auch so genommen werden, daß was ist, Gott sei, nur die Gottheit existire, und damit wären wir über den Pantheismus nicht hinaus. Wir stünden mitten darin, nämlich in seiner akosmistischen Form, wenn dadurch der Weg zu weiteren Bestimmungen abgeschnitten wäre, durch welche auch einem Sein außer Gott die Existenz vergönnt wird. Hat es dabei sein Bewenden, daß die Gottheit allein schlechthin alles Sein ist, sei es actu oder der Potenz, d. h. dem Keime nach,[2] so wäre es freilich nur eine Tautologie, von dieser Totalität des Seins = Gott, die Einheit auszusagen, und höchstens könnte da noch an den Unterschied der Theile von dem Ganzen gedacht werden (die Welt oder das Universum als Einheit und Ganzheit hieße Gott, das Seiende als Getheiltes Welt), was über den Pantheismus gleichfalls nicht hinausgriffe. So wenig ist

[1] Philosophie der Mythologie. Vorlesung 1—5.

[2] Wie in v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten. A. 5. 1873. S. 515 ff.

das aber der eigentliche, in der Religionsgeschichte epochemachende Monotheismus, daß sogar auch polytheistische Religionen eine solche Einheitslehre und einen Monotheismus zugeben können, der nur die Einheit eines absoluten Wesens nicht weiter aussagt, des Wesens, das nicht als selbstbewußt, sondern nur als die Allheit des Seins, oder die Allkraft, die in Allem lebt und sich in Alles verzweigt, vorgestellt ist. Das religiöse Interesse, soviel können wir schon hier sagen, ist damit noch nicht befriedigt, daß Gott allein das eigentliche Sein ist, obwohl noch alte christliche Lehrer, von den Mystikern abgesehen, ein Anselm und Thomas so sagen und die Welt von Gott nur durch die Negation des Seins die an ihr haftet, zu unterscheiden wissen, ihr ein beschränktes, Gott ein unbeschränktes Sein zuschreiben, also nur quantitativ Gott und Welt unterscheiden. Zur Religion gehört, daß auch der Mensch, die Creatur ein Sein sei und zwar von Gott anders als der Theil vom Ganzen verschieden.[1] Gottes Sein muß andrer Art, als das creatürliche sein, das meinen die Kirchenlehrer, welche sagen, Gott ist id quod summe est. Wie wir, unbeschadet der Absolutheit und Einheit Gottes zu einem wirklichen Sein einer Welt kommen, kann erst später erhellen. Aber wenn wir auch hier zunächst nur die Gottheit haben und sie uns Alles ist, so kann doch der Begriff ihrer Absolutheit und Einheit dagegen verwahrt werden, daß sie enthalte: weil Gott das Eine Absolute ist, müsse er alles Sein ausschließlich sein und bleiben. Das wird erreicht, wenn wir dabei bleiben: die Gottheit ist die reale Urmöglichkeit von Allem und daher nothwendig Eine. Aber die Urmöglichkeit enthält noch keineswegs das Alleinallessein, d. h. daß sie die alleinige Wirklichkeit oder Existenz sei. Zwar ist der Gedanke fern zu halten, daß Gott selbst, weil Urmöglichkeit, nur in der Möglichkeit gehalten bleibe: denn vielmehr sein Begriff (essentia) ist, auch zu existiren, er existirt als die Urmöglichkeit. Aber damit ist noch nichts über die Art ausgesagt, wie es zu Wirklichem von ihr aus kommt, noch weniger, daß Dasjenige, was durch ihn als die Urmöglichkeit zu Stande kommt, nur wieder er selbst sein müsse.

[1] Wäre Gott nur das Ganze, das Endliche die Theile dieses Ganzen, so wäre nicht bloß Gott zusammengesetzt gedacht, sondern da er auch die Theile sein müßte, so wäre Religion ein Verhältniß Gottes zu sich selbst.

Nehmen wir dagegen an, daß eine wirkliche Welt mit eigenem Sein und nicht bloß Gott sei, so ergibt sich für den Begriff der Einheit der Gottheit eine andere Schwierigkeit, die sich da am meisten zeigt, wenn, wovon dogmatisch erst später zu reden, Gott als Person gedacht wird, wie die Frömmigkeit immer Gott vorzustellen pflegt. Denn lieber als mit einem Absoluten, sofern es unpersönlich wäre, hat die Frömmigkeit sogar mit einer Mehrheit göttlicher Wesen zu thun; sie will an Gott oder den Göttern ein höheres Du haben. Ist nun die These falsch, daß Gott allein Alles, das Absolute das einzige Sein sei, außer welchem es nichts gibt, wird vielmehr auch dem Menschen, dem Endlichen überhaupt ein Sein beigelegt, so entsteht die Frage, wie ist die Einheit des Absoluten, zumal des persönlichen Gottes, der Welt, den persönlichen Menschen gegenüber zu denken? Sie sind nicht Er und Er nicht sie. Aber damit scheint er davon ausgeschlossen, das absolute Sein zu sein, er scheint in seinem Sein begrenzt durch das Sein der Anderen, zumal der Personen, also auch nicht mehr unendlich, ja absolut sein zu können, wenn eine Welt ist, mag dann immerhin dabei angenommen werden, daß er, damit sie sei, sich einer Selbstbeschränkung oder Versetzung in Ungleichheit mit sich[1] und Selbstentäußerung oder einem Abfall von sich[2] unterzogen habe, damit auch für anderes Sein Raum sei. Von hier aus liegt dann die Auskunft nahe: Die Einheit Gottes bestehe darin, daß, während allerdings Alles Antheil an dem Sein habe, er allein unter dem Seienden die höchste Stelle einnehme, d. i. den vollsten Antheil an Sein und Kraft habe. Das ist unter Anderem auch noch der Gedanke jener Zwittergestalt zwischen Heidenthum und wirklichem Monotheismus, nämlich des Emanatismus. Da würde Gott doch nur wie eine Einzelheit neben anderen, nachdem sie zu besonderem Sein gelangt sind, gedacht, unter demselben Gattungsbegriff wie alles Andere stehend, nur höher als es. Der Unterschied zwischen Gott und den Menschen wäre nur ein quantitativer, ja Gott wäre die oberste Einheit alles Seins nicht mehr, sondern höchstens gewesen. Manche Deisten sind bei einem solchen höchsten Wesen (Être suprème) angelangt, das, wie Zeus, nicht in sich nothwendig sei und nicht wesentlich, sondern nur zufällig

[1] Wie von Hofmann will, Schriftbeweis I, S. 269. 270.

[2] Wie Schelling in seiner Schrift Philosophie und Religion wollte.

Eines, zufällig deshalb das Höchste, weil kein andres Wesen dieselbe hohe Stufe einnimmt. Die Zufälligkeit in der Vorstellung des Zeus, wäre auch auf Jehova anzuwenden, wenn er bloß als Nationalgott gedacht wäre. Aber mit einer solchen obersten Einheit kann der Monotheismus, der den Namen verdient, nicht vorlieb nehmen. Die Einheit der Gottheit wird eine solche sein müssen, deren Gegentheil nicht möglich ist, weil sie ihren Grund in der qualitativen Einzigkeit seiner Wesensbestimmtheit hat, und dieses läßt sich leicht aus dem bisher Gewonnenen ableiten. Die Gottheit ist nicht nur das Höchste unter den Wesen, die überhaupt unter den Gattungsbegriff des Seins fallen, vielmehr ist darauf zurückzugehen, daß Gott das nothwendige und absolute Sein ist. Wäre ein andres absolutes außer ihm, so wäre es eine Schranke für ihn, höbe seine Absolutheit auf. Folglich gibt es nur Ein Absolutes, dieses ist ausschließlich Eines; seine Einzigkeit ist der Grund seiner Einheit. Seine Einzigkeit wird aber, und das ist die nähere Bestimmung dem Pantheismus gegenüber, nicht darin bestehen, daß er das ausschließliche einzige Sein sein müßte. Das Sein von Anderem wird nicht von dem Sein und dem Persönsein, sondern nur von dem Gottsein ausgeschlossen sein müssen. Aber allerdings, einzig und allein das Sein Gottes wird als nothwendig durch sich bestehend zu setzen sein, während alles andre Sein andrer Art sein wird, nämlich nicht nothwendiges durch sich seiendes. Vielmehr in dem Sein, das die Gottheit ist, wird auch das Sein, das Anderem zukommt, irgendwie begründet sein müssen, da in der Gottheit jedenfalls der letzte Möglichkeitsgrund für alles Sein enthalten sein muß.[1] Wie sich nun aus der Einheit Gottes als des alles Sein ursprünglich in sich Befassenden, wirkliches Sein von anderem, zumal persönlichem Sein begreifen lasse, das kann erst später erhellen. Hier genügt die gewonnene Einsicht, daß ein anderes Sein neben der Gottheit eine Stelle haben kann, ohne ihr Sein zu beschränken. Das Sein der Gottheit als des Absoluten ist einzigartig, die Welt also in dieser Hinsicht schlechthin nicht gleichartig mit Gott. Sie kann nicht auf die Art seines Seins Anspruch machen, und so kann er nicht durch sie beschränkt werden. Sie kann aber auch mit dem Sein das sie hat, auch deshalb keine seiner Absolutheit widersprechende Schranke für ihn

[1] § 18.

sein, weil er die Urmöglichkeit von Allem ist und bleibt. Ueberhaupt kann sein Sein nicht anderem coordinirt sein, da vielmehr er dessen Möglichkeit sein muß.

Fassen wir das Erörterte zusammen, so ist durch die Absolutheit der Dualismus und seine gemilderte Form, der Deismus direct ausgeschlossen; denn befaßt ursprünglich die Gottheit alles Sein in sich, weil nur das Eine Absolute ursprüngliches Sein haben kann, so kann es kein Sein geben, das die Gottheit beschränkte oder von ihr unabhängig wäre. Andrerseits folgt aber daraus, daß ursprünglich Gott alles Sein in sich befaßt, noch nicht der akosmistische Pantheismus. Denn damit besteht wohl, daß er auch Urmöglichkeit von anderem Sein sei. Nur ist damit der akosmistische Pantheismus noch nicht positiv ausgeschlossen, wie das religiöse Interesse es forderte.

Anmerkung 1. Die Lehre von einer ewigen Materie müßte auch annehmen, daß sie durch sich sei, nicht von Anderem abhängig. Aber das wäre gegen ihren Begriff. Sie ist bestimmbar, wechselnd, abhängig vom Geist und von anderer Materie. Es kann ihr daher auch nicht zugeschrieben werden, daß sie das nothwendige, selbständige, durch sich seiende Wesen sei, das nach § 18 die Vernunft denken muß. So ist der atheistische Materialismus durch das Ergebniß des ontologischen Gedankens ausgeschlossen. Auch ist die Materie nur Vielheit, nicht Einheit.

Anmerkung 2. Unterscheidet man den Theismus als die Lehre von dem alleinigen wahren Gott, von dem Deismus und Pantheismus, so kann man nach dem Bisherigen sagen, die Bestimmung der Gottheit als des absoluten Wesens ist für sich dem (akosmistischen) Pantheismus und dem Theismus noch gemeinsam; ist aber eine wichtige Bestimmung gegen den Deismus, der die Gottheit als eine Einzelheit, wenn auch als die höchste, dem anderen Sein gegenüberstellt. Gott hat, weil er, und nur er durch sich ist, die Macht des allgemeinen Seins, die Möglichkeit von Allem was nicht durch sich ist, in sich. Nur auf Grund dieses ursprünglichen alles allein Seins Gottes, das, für sich genommen, über den Pantheismus noch nicht hinausführte, ist Ueberwindung des Gott und Welt wesentlich coordinirenden und Gott verendlichenden Deismus, wie des Dualismus möglich. Denn nur so ist die stetige schlechthinige Abhängigkeit des Seins der Welt von Gott möglich, daß Gott die absolute Urmöglichkeit oder der absolute Quell alles Seins nach seinem Begriffe ist, also bleibt. Das liegt in dem Wort:[1] Höre Israel, Jehova dein Elohim ist ein Einiger (יְהוָה אֶחָד).

2. Aus dem absoluten Wesen Gottes hat man ferner auch seine Einfachheit abgeleitet. Man kann das so versuchen: Gott ist als die absolute Einheit des Seins auch die oberste Einheit aller Gegensätze; er ist, während die Welt gespalten ist in Vielheit, ja in Widersprüchen,

[1] 5. M. 4, 35.

ſchlechthin eins mit ſich, hat auch in dieſem Sinne Einheit, Sichſelbſtgleichheit, Identität mit ſich, er iſt A = A. Alle Gegenſätze ſind in ihm ewig verſöhnt, in Einheit übergegangen. Aber das darf doch nach dem Früheren nicht ſo verſtanden werden, daß er auch Widerſprechendes in ſich vereinigen könne, alſo daß nichts ihm entgegengeſetzt und daß er alſo nicht etwas Beſtimmtes, ſondern von allem was er iſt, auch das Gegentheil ſei oder ſein könne, wodurch ſein Begriff zu einem Nichts würde (§ 16). Vielmehr damit, daß er als das abſolute und nothwendige Weſen bezeichnet iſt, haben wir ihn als beſtimmtes Weſen gedacht, das nicht alles Mögliche oder gar auch Unmögliche iſt. Zu dieſer ſeiner Beſtimmtheit gehört nun allerdings auch ſeine Einfachheit oder Sichſelbſtgleichheit: „ich bin der ich bin"; worauf dann die Unveränderlichkeit Gottes gebaut zu werden pflegt. Aber die alten Dogmatiker denken nun die Einfachheit Gottes ſo (§ 16), daß ſie alle objectiven Unterſchiede im Weſen Gottes ausſchließen. Gewiß iſt die Einfachheit Gottes eine wichtige Beſtimmung und enthalten in der Beſtimmung der Gottheit als des abſoluten Weſens. Iſt er die oberſte abſolute Einheit, ſo kann Widerſprechendes nicht in Gott ſein, er iſt vielmehr das Urlogiſche; ja er kann auch nicht aus Theilen (Körperlichkeit) zuſammengeſetzt ſein, denn da gingen die Theile dem Reſultate voran und Gott wäre nicht die abſolute höchſte Einheit. Und weil er nicht zuſammengeſetzt iſt, iſt er ferner auch keine auflösliche Einheit. Weil er als abſolute Einheit widerſpruchsloſe Einheit mit ſich ſelbſt ſein muß, ſo kann auch nichts, was in der Welt Leiden oder Beſchränkung ſetzt, in Gott gedacht, es darf alſo auch nicht Materialität, welche in ſein Weſen Leidentlichkeit, Veränderlichkeit, Theilbarkeit hineintrüge, in ihn verlegt werden. Denn für das Sein, welches das abſolute und urſprünglich einzige iſt, kann alles Andere, heiße es Sein oder Seinsſchranke, nicht als urſprünglich bedingend, ſondern nur als bedingt gedacht werden. Aber andrerſeits ſagt die Beſtimmung der Einfachheit zunächſt nur etwas Negatives aus, und als etwas Negatives wird ſie von den alten Dogmatikern gehandhabt, wenn ſie auch etwas Poſitives damit meinen mögen. Sie verwenden ſie dazu, nicht bloß Widerſprüche, ſondern auch objectiv unterſchiedene Eigenſchaften in Gott zu leugnen.

Nach dem Obigen[1] entſteht für uns das Problem: Wie reimt ſich deren Wahrheit oder Vielheit mit der göttlichen Einfachheit? Wir können hier dieſe Aufgabe noch nicht löſen, da wir hier eine ſolche Mehrheit noch nicht haben, und noch weniger das Band dieſer Einheit. Dagegen, wenn ſich ein ſolches findet, iſt zu hoffen, daß gerade durch Vermittlung der Vielheit der Eigenſchaften die Einfachheit über eine bloß negative Bedeutung hinausgehoben werden kann. Das wird dann der Fall ſein, wenn ſich ergibt: Daß die göttliche Einfachheit nicht als abſtracte leere Identität mit ſich, nicht als das leere, reine Sein, das vom Nichts kaum zu unterſcheiden wäre, gedacht werden darf. Sie wird vielmehr mit der Fülle der göttlichen Beſtimmtheiten vereinbar ſein müſſen. Umgekehrt, dieſe Vielheit wird ſo zu denken ſein, daß die Unterſchiede, die in dem Begriff des einen abſoluten Weſens ſich uns zeigen werden, der gediegenen, abſoluten Einheit Gottes nicht widerſprechen, ſondern ſie beſtätigen, indem ſie von ihm ewig zur inneren Harmonie mit ſich ſelbſt zurückgeführt ſind. Ein Vorſpiel hiervon, einen Anſatz zu weiterer Beſtimmtheit Gottes, die mit ſeiner inneren Einheit oder Einfachheit zuſammengeht, werden wir bald finden.[2] Auch das A. T., das im Gegenſatz zum Polytheismus Gottes Einheit und unveränderliche Sichſelbſtgleichheit ſo überwiegend in Schutz nimmt, zeigt doch auch ſchon Spuren der Anerkennung einer Vielheit in Gott, nicht bloß in ſeinen Gedanken,[3] ſondern auch in ſeinen Eigenſchaften. Ja die Plurale Elohim, Adonai, Schaddai bezeichnen göttliche Mächte, Potenzen, die gleichwohl zur Einheit zurückgeführt ſind; ſonſt wären dieſe Namen von dem Monotheismus aufgehoben worden. Auch im Intereſſe der Welt kann es nicht genügen, die in ihr ſich vorfindenden Gegenſätze in Gott *nur* als Identität zu ſetzen. Denn das hieße ſie löſchen und ließe in Gott kein Prinzip ihrer unterſchiedlichen Realität übrig, wodurch die Welt ſelbſt mit einem Scheinſein (Akosmismus) bedroht würde. Der richtige Begriff der Einfachheit Gottes wird vielmehr ſich ſo einzurichten haben, daß die oberſte Einheit zureichen muß, um Princip einer Vielheit zu ſein, alſo nicht als bloßer Gegenſatz gegen

[1] § 16.
[2] § 20.
[3] Pſ. 40, 6. 92, 6. 139, 17. Jer. 29, 11. Jeſ. 55, 8. 9.

die Vielheit gemeint sei; ebensowenig als die göttliche Einheit deistisch nur die oberste der existirenden Einzelheiten sein darf. Die göttliche Einheit muß vielmehr die die Vielheit in sich tragende und bewältigende, durch Unterschiede ewig sich vermittelnde und sie unauflöslich in sich einigende sein.

3. Die Unendlichkeit, Allgegenwart, Ewigkeit. Hier kommt der früher schon besprochene Unterschied von Infinitum *(ἄπειρον, ἀπόλυτον)* und Indefinitum *(ἀόριστον)* in Betracht. Gott hat keine Schranken, wohl aber hat er Bestimmtheit *(ὅρους)* in sich. Dadurch, daß Gott etwas Bestimmtes ist, ist allerdings für seinen Begriff eine logische, weiterhin moralische Grenze gesetzt. Er ist nicht zugleich das Gegentheil von Dem, was er ist, noch kann er es sein. Wäre er schlechthin unbestimmt, so wäre er kein fester Begriff, sondern schlechthin wandelbar; im Verhältniß zu allen Unterschieden schlechthin indifferent z. B. gegen den Unterschied des Logischen und Nichtlogischen, Guten und Bösen. Als indifferente Einheit des Widersprechenden würde er aber selbst ein unwahrer Gedanke; sein Begriff hätte sich aufgelöst. Vielmehr aber ist er die Wahrheit, also nicht unbestimmt. Bestimmtheit seiner ist noch keine Schranke oder Endlichkeit. Die Unendlichkeit nun als eine Bestimmung der Gottheit kann schon von ihrem Sein im Allgemeinen ausgesagt werden. Sie bedeutet einmal, daß Gott in sich selbst an keiner Unvollkommenheit oder Beschränktheit leiden kann, sondern das vollkommene Sein ist. In diesem Sinn ist sie intensive Unendlichkeit und muß allen weiteren Eigenschaften zukommen. Ebenso aber wäre Gott nicht das absolute Sein, wenn irgend ein Sein außer ihm, das als solches endlich sein muß, ihn verendlichen oder beschränken könnte.[1] Die allgemeinen Formen, in denen die Endlichkeit sich als solche manifestirt, sind nun aber Raum und Zeit, und so fragt sich: Wie ist das Verhältniß der absoluten Gottheit zu diesen beiden zu denken? Das absolute Sein, sofern es frei ist von aller Beschränkung durch Endlichkeit, wird als unendlich bestimmt. Diese Unendlichkeit besondert sich dann nach den Formen der Endlichkeit so, daß im Verhältniß zum Raum Gott unräumlich, der Zeit gegenüber unzeitlich ist. Mit jener ist ausgeschlossen die unendliche Ausdehnung im Raum, nach Art des

[1] § 19, 1.

meßbaren Raumes, die extenſive, mathematiſche Unendlichkeit; mit dieſem Gottes Sein in unendlicher, anfangs- und endloſer Zeit, ſofern er in ſie eingeſchloſſen wäre. Mit dem Erſteren hängt wieder die Immaterialität Gottes zuſammen. Endliche leidentliche Materie mit ihrer Getheiltheit iſt nicht in ſeinem Weſen. Das abſolute Sein iſt durch und durch eins mit ſich und nicht zuſammengeſetzt, das Zuſammengeſetzte aber iſt theilbar, das Theilbare endlich und materiell; ſo kann auf Gott das Alles keine Anwendung finden. Aehnlich würde zeitlich eine Art Getheiltheit Gottes herauskommen, wenn wir ſein Sein nicht als ewig abſolut verwirklicht, ſondern erſt allmählich werdend, aus dem Potenzzuſtand ſucceſſiv in die Wirklichkeit ſeiner ſelber übergehend dächten. Mit der Unendlichkeit Gottes als Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit blieben wir jedoch im Akosmismus ſtehen, ohne eine Ausſage poſitiven Inhaltes gewonnen zu haben. Gott wäre da nur allgegenwärtig in ſich ſelbſt, überall ſich ſelbſt gleich, in und bei ſich, wie viele Kirchenlehrer ſagen, daß Gott ſich ſelbſt der Ort, ubique totus in ſich ſei, was Neuere, wie Weiße und Fichte ſo ausgebildet haben, daß ſie von einem göttlichen Raum reden, der der Schöpfung vorauszuſetzen ſei.[1] Von dem poſitiven Verhältniß Gottes zu dem empiriſchen Raum und der empiriſchen Zeit, wodurch er erſt in ſeiner Lebendigkeit erſcheint, kann, bevor wir eine Welt haben, nur hypothetiſch geredet werden. Was nun hier kategoriſch geſagt werden kann, iſt nur dieſes: Gott könnte das abſolute Weſen nicht ſein, wenn Raum oder Zeit eine Macht über ihn wären, wie Uranos und Kronos (Raum und Zeit) als ältere Gottheiten vorgeſtellt ſind und wie auch wieder neuerdings empfohlen iſt, Raum und Zeit als Urmächte, die Gott vorangehen, vorzuſtellen.[2] Der Raum iſt nicht der Ort und ſo gleichſam die Vorausſetzung Gottes; die Zeit iſt nicht die Form ſeines Lebens, ſo daß er, wenigſtens theilweis noch nicht wirklich, noch im Nichtſein, in der bloßen Möglichkeit wäre. Sondern umgekehrt iſt er der urſprüngliche und intelligible Ort

[1] Weiße, philoſ. Dogmatik 1, 575. 580 (ähnlich Fichte, die Idee der Gottheit S. 68. betrachtet den unendlichen Raum als die Grundform für das Leben der innergöttlichen Natur; wohl zu unterſcheiden von den Räumen habe er eine nothwendige, abſolute Bedeutung als immanente Vorausſetzung für die weltſchöpferiſche Thätigkeit Gottes.

[2] Von Rohmer a. a. O.

für Raum und Zeit. Sollen sie irgend etwas Objectives bedeuten, so muß Gott in letzter Beziehung unmittelbar oder mittelbar Princip derselben sein.[1] Also darf auch das absolute Sein der Zeitlichkeit und dem Werden nicht unterthan gedacht werden, indem vielmehr der Gedanke des absoluten Wesens den einzigen Halt bildet in dem Flusse alles Zeitlichen. Wir könnten nicht wissen von dem Flusse der Zeit, wie die Natur nichts weiß von den Aeonen, die über sie hingehen, wenn wir nicht ein absolut Festes hätten an dem Gedanken des über die Zeit erhabenen Gottes. Nur an dem Festen, das unverrückt bleibt, wird das Fließen des Fließenden erkannt,[2] an Gott, *in* welchem keine Veränderung, noch auch nur eine Abschattung von Wechsel des Lichts und der Finsterniß ist.[3]

Während nun aber Raum- und Zeitlosigkeit an sich noch etwas Abstractes haben, so folgt ein Mehreres, *wenn* eine Welt ist. Denn da kann ein bloß negatives Verhältniß zu Raum und Zeit nicht genügen, weil die bloße Erhabenheit über Raum und Zeit Gott gerade wieder verendlichen würde, indem sie ihn von dem Gebiete des Raumes und der Zeit ausschlösse, die er nicht berühren dürfte. Vielmehr muß er übergreifen über Raum und Zeit und sie durchwalten, ohne von ihnen gefangen zu sein.[4] Die Macht über den Raum schildert besonders schön der Psalter.[5] Als Macht über die Zeiten heißt Gott der König der Aeonen.[6] Das positive Verhältniß Gottes zur Zeit ist die *Ewigkeit* — die nicht ein bloß negativer Begriff, aber auch nicht bloß unendliche Zeitlichkeit ist, sondern als Ewiger durchwaltet er die Aeonen in absoluter Gleichheit mit sich selbst. Das positive Verhältniß Gottes zum Raum wird in der *Allgegenwart* oder Allenthalbenheit ausgedrückt. Betrachten wir diesen Begriff näher, so ist die schwierige Aufgabe, sie mit der Erhabenheit Gottes über den Raum, oder der Unräumlichkeit

[1] Während ein Raum in Gott nur ein bildlicher Ausdruck sein kann, ist allerdings zu sagen, daß die ganze Welt, also auch der Raum auf intelligiblem Grunde ruht, in Gottes Verstand ewig ist. Ebenso die Zeit.

[2] Ps. 90, 1. 4.

[3] Jak. 1, 17.

[4] 1. Kön. 8, 27. 5. Mos. 10, 14. Jes. 66, 1. Ap.-Gesch. 7, 49. 17, 24.

[5] Ps. 139, 7—12.

[6] Offenb. 4, 9. 11, 15.

zu vereinigen, welche letztere zu ſeinem Weſen nothwendig gehört, was nicht ebenſo von der Allgegenwart geſagt werden kann. Die Unräumlichkeit enthält, daß er nicht vom Raum eingeſchloſſen ſei, weder von einem beſtimmten begrenzten Raum, noch vom Raum überhaupt.[1] Der poſitive Ausdruck hiervon iſt: daß er in se oder sibi ipsi locus est.[2] Iſt er nun frei von den Schranken des Raumes, ſo fragt ſich, wenn er doch ein Verhältniß zum Raum und zum Räumlichen haben muß, da ſie ohne ihn gar nicht ſein könnten, ob vielleicht umgekehrt er als das Räumliche und den Raum umſchließend (*περιέχων*) zu denken ſei?[3] Aber da wäre er nur der größere Raum für den kleineren, nicht unräumlich ſondern ſelbſt Raum. Andrerſeits, wenn er nur das Umſchließende wäre, ſo wäre er wie die Peripherie von dem, was er umſchließt, ausgeſchloſſen, alſo doch wieder begrenzt, und wenngleich nicht eingeſchloſſen doch räumlich beſchränkt und nicht frei von der räumlichen Exiſtenz überhaupt.[4] Er muß alſo auch in Allem und doch nicht von ihm gefangen ſein. Das meint auch der Ausdruck Allenthalbenheit oder Allgegenwart. Nun lehren aber wieder ſowohl altchriſtliche als neuere Lehrer: Gott ſei repletive in allem,[5] er ſei gegenwärtig bei Allem mit ſeiner Subſtanz; ſeine Fülle

[1] Das erſtere drückt die Dogmatik aus: er ſei nicht definitive das zweite: er ſei nicht circumscriptive ein Raum beſchloſſen.

[2] Theophilus ad Autol. II, 10: *αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος*. Joann. Dam. Orth. fid. I, 13.

[3] Theophilus ſagt: Gott umgebe die Welt wie der Granatapfel ſeine Schale ad Autol. I, 5. ed. Otto S. 16.

[4] Auguſtin de divers. quaest. XX. wie die Alexandriniſchen Väter leugnet, daß Gott räumlich die Dinge umſchließe oder überhaupt im Raum ſei. Alles ſei in ihm, er aber kein Raum. Vgl. Fr. Nitzſch, chr. Dogmengeſch. 1878 I, 283. Schwan, Dogmengeſch. d. patriſt. Zeit 1869. S. 96—101. Dagegen Theophilus und Arnobius ſagen noch: er ſei der Ort für Alles, Ort des Alls, *τόπος τῶν ὅλων*. Theoph. a. a. O. II, 3. S. 52. Arnobius adv. natt. 1, 31.

[5] Joh. v. Dam a. a. O.: Alles ſei von ihm erfüllt; Auguſtin: er ſei non quasi mole diffusa ubique diffusus Epist. 187, 11. 14 jedoch nicht als Weltſeele. Nach der vorigen Anm. ſoll aber an räumliche Ausdehnung doch nicht gedacht werden. Newtons Gedanke iſt: Gott ſei das Sensorium commune des Alls, während Lotze, Mikrokosmus III, den Gedanken von Leibniz verfolgt: Gott ſei das Vinculum für die Manchfaltigkeit des Univerſum.) Quenſtedt I, 288: Gott ſei ubique illocaliter, impartibiliter, non definitive ut spiritus, non circumscriptive ut corpora, sed repletive. Philippi meint, die Mißverſtändlichkeit des Ausdrucks repletive ſei durch dieſe beigefügten Negationen gehoben 2, 47, während er zuvor S. 46. 47 die raumerfüllende Gegenwart Gottes und die Ausdehnung geleugnet hatte.

erfülle Alles in Allem. Aber da entsteht die doppelte Frage: wie können da noch die Dinge wirklich raumerfüllend sein, wenn Gott Alles erfüllt? Sodann, wenn Gott ein unendlich ausgedehntes Wesen ist, substantialiter ubique diffusus, so scheint er sich in die Unendlichkeit des Raumes zu verlieren, und alle Bestimmtheit scheint zergehen zu müssen. Namentlich für die Persönlichkeit Gottes scheint bei solcher Diffusion in die extensive Räumlichkeit keine Stelle zu bleiben. Um dem auszuweichen, haben die Socinianer geglaubt, in den Gottesbegriff Endlichkeit und Schranke aufnehmen zu müssen — gleichfalls Bestimmtheit mit Schranke verwechselnd.[1] Conr. Vorstius lehrt eine essentialis finitudo Gottes; er habe eine vera quaedam magnitudo et quantitas, denn er sei nach seinem eigensten Wesen bestimmt (propria natura definitus). Im Himmel sei er nach seinem Wesen gegenwärtig, im Uebrigen nur durch seine Wirksamkeit. Zugleich soll durch diese Begrenzung der Substanz Gottes dafür gesorgt sein, daß die endlichen Dinge nicht durch die göttliche Substanz aus ihrem Raum verdrängt werden müssen. Da aber solche Begrenztheit Gottes in seiner Natur offenbar seine Absolutheit aufhöbe, so haben Andre dadurch zu helfen gesucht, daß sie die endlichen Dinge nur als die Erscheinung der unendlichen göttlichen Substanz ansahen. So konnten sie ohne Mühe festhalten, daß Gott in den Dingen sei und doch denselben ein Sein belassen; wie auch Gott hier nicht ins All und den unendlichen Raum zerfließen müßte, sondern er behielte seine Bestimmtheit als das Wesen zu der Erscheinung.[2] Nicht wenige Kirchenlehrer nähern sich dieser Ansicht; so wenn sie sagen: Gott sei das Sein in allem Sein, das Wesen der Wesen, die innerste Substanz von Allem. Soll nun das Pantheistische, was diese letztere Ansicht haben kann, vermieden, auch die Persönlichkeit Gottes nicht zum voraus ausgeschlossen werden, ohne doch in die deistische Scheidung Gottes und der Welt zu fallen, so wird das nur so geschehen können, daß von der Kategorie der Substantialität zu der der Causalität fortgegangen wird. Denn durch

[1] Vgl. Strauß, Dogmatik 1, 560. C. Vorstius, de Deo &c. 1610.

[2] So die gelehrte und lesenswerthe Schrift: Die Allgegenwart Gottes, Gotha 1817 (von Ewald nach Baumgarten Crusius Dogmengesch. S. 935). Der anonyme Verfasser nennt seine Ansicht esoterischen, übersinnlichen oder inneren Pantheismus. Auch nach Hegel, Relig. Philos. 1, 268 ist Gottes Allgegenwart nichts Andres als seine absolute Substantialität, das Sein Gottes in den Dingen.

sie kann Gott ein inniges Verhältniß zur Welt haben, ohne doch mit ihr oder ihrem Wesen identisch sein zu müssen; darin ist aufbewahrt, was die Formel meint: Gott ist das Alles Umschließende, Alles ist in ihm, und zugleich doch das Wahre der andern Formel: Er ist in Allem gegenwärtig. Durch die Causalität bleibt denkbar, daß Gott eine Immanenz in der Welt, die durch seine Kraft ist und doch eine Transcendenz ihr gegenüber habe. An ihm selbst unräumlich, und sich selbst sein eigener Raum ist er „die mit allem Räumlichen auch den Raum bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit".[1] Das meinen auch die Kirchenlehrer mit dem Ausdruck: Gott sei nicht das Esse materiale sondern causale in den Dingen. Damit ist zugleich seine Unabhängigkeit von Raum und Räumlichem, wie seine Macht darüber gesichert, welches Beides wir in dem Wort Raumfreiheit zusammenfassen. Ferner ist damit auch vorgesehen, daß er nicht nach einer Nothwendigkeit seiner Natur allenthalben oder allgegenwärtig ist; denn vielmehr seine Allgegenwart ist erst möglich auf Grund seiner weltsetzenden Causalität, die ihrerseits (wie später zu zeigen) durch seinen Willen, und nicht bloß durch seine Natur bedingt ist. Wenn Andere das Fürsichsein der endlichen Dinge in der Abhängigkeit von Gott und den Unterschied Gottes von der Welt dadurch sicher zu stellen suchen, daß sie sagen, Gott sei nicht allgegenwärtig nach seiner Substanz (essentia) sondern nur durch seine Wirksamkeit, die als ein Fernwirken (actio in distans) zu denken sei, so widersprechen dem mit Recht die Kirchenlehrer, indem sie für die göttliche Allgegenwart die adessentia, die ἀδιαστασία im Einklang mit dem N. T. verlangen,[2] erinnern aber dabei, die göttliche Causalität habe zwar die Welt unmittelbar gegenwärtig, aber die causirende göttliche Substanz sei nicht körperlich ausgedehnt zu denken. Wäre dagegen Gott nur aus der Ferne einwirkend gedacht, so wäre er doch wieder in den Raum versetzt und das wäre gegen seine Unräumlichkeit; und wäre er durch einen Zwischenraum getrennt von den Dingen, so wäre er durch den Raum beschränkt und das wäre gegen seine Macht über den Raum, gegen seine positive Raumfreiheit, die mit der Allgegenwart

[1] Schleiermacher, Chr. Glaube I, § 53.
[2] Apost.-Gesch. 17, 24—28. Jer. 23, 24.

gemeint ist.[1] Außerdem ist fraglich, ob der Gedanke eines Wirkens in die Ferne, ohne Gegenwart bei dem Object der Einwirkung denkbar ist.

Wie wir nun aber durch den Begriff der Raumfreiheit das Falsche, das in der Unräumlichkeit oder Erhabenheit über den Raum, und in der Allenthalbenheit für sich liegen kann, ausgeschlossen, das Wahre aber, was mit beidem gemeint ist, zusammengefaßt haben, so ist dasselbe Verfahren auch für Gottes Erhabenheit über die Zeit (Zeitlosigkeit) und sein Durchwalten der Zeit einzuhalten. Beides faßt sich zusammen in dem Ausdruck Zeitfreiheit oder Ewigkeit, welches letztere Wort schon im gemeinen Sprachgebrauch eine negative und positive Seite hat. Gott ist in seinem inneren Wesen über Zeitlichkeit, Succession der Momente, zeitliches Werden durch seine ewige Absolutheit erhaben. Sind auch in Gott verschiedene, einander bedingende Mächte (s. u.), so bedingen sie sich doch nicht so, daß sie in eine Succession auseinanderträten, wie das im endlichen Leben der Fall ist, sondern die Succession bleibt niedergehalten durch die Simultaneität derselben, ihre ewige zusammenwirkende Gegenwart. Dieses ewige Insichsein des absoluten Wesens in seiner inneren Ewigkeit ist die Voraussetzung und Grundlage für die negativen wie die positiven Aussagen über das Verhältniß Gottes zu Raum und Zeit.[2] In Gottes Raum- und Zeitfreiheit ist so schon eine Einigung des Insichseins und des Außersich- oder in einem andern Seins, der Transcendenz und der Immanenz angedeutet, welche später in helleres Licht treten und als geeinigte Macht der Selbstbehauptung und Selbstmittheilung sich von der höchsten Bedeutung zeigen wird.

[1] Wenn manche Lehrer die omnipraesentia operativa ohne die omnipraesentia esentialis, substantialis oder adessentia wollen, z. B. Michaelis Dogm. A. 2. S. 173. Reinhard § 118. Wegscheider, Institut. Theol. ed. 3 § 64 und selbst Steudel S. 123, so leitet sie theils ein deistischer Zug, der auch dem alten Supernaturalismus des vorigen Jahrh. anhängt, theils die Scheu vor Pantheismus. Aber so ist die Allgegenwart, wie Bretschneider richtig sieht, kaum mehr von Allmacht zu unterscheiden. Endemann, Inst. th. dogm. 1777. I, 100 f. hält sich neben der omnipr. oper. an Gottes Allwissenheit, durch die er omnia immediate sibi repraesentat. So ist die omnipr. mit Allmacht und Allwissenheit identisch.

[2] Es kann aber daraus für sich noch nicht die Geistigkeit Gottes abgeleitet werden, wie Biedermann meint. Die Absolutheit des Seins ist für sich noch keine geistige Kategorie. Es ist aber unter allen Umständen zu meiden, aus dem Nichtgeistigen das Geistige ableiten zu wollen.

Aus seiner inneren Absolutheit, die sein Wesen über Räumlichkeit und Zeitlichkeit erhebt, kann Gott nicht herausfallen: das höbe seinen Begriff auf. Aber eine andere Frage ist, ob die ewige Raum- und Zeitfreiheit Gottes so zu denken sei, daß Gott stets und unabänderlich seinerseits ein gleiches Verhältniß zu Raum und Zeit haben müsse? Daß Gott nicht durch sein Wesen gezwungen ist, überall gegenwärtig zu sein, oder ein positives Verhältniß zur Zeit zu haben, ergibt sich aus dem Obigen, sofern das Universum, ohne das überhaupt weder von wirklichem Raum noch Zeit zu reden ist, nicht durch sein Wesen oder seine Substanz, sondern durch seine Causalität gesetzt ist. Andrerseits, ist eine Welt, so ist allerdings ein positives Verhältniß Gottes zu Raum und Zeit mit logischer Nothwendigkeit gegeben. Aber nun fragt sich weiter, ob sich Gott mit seiner Allgegenwart und seiner die Zeit durchwaltenden Ewigkeit seinerseits schlechthin gleich zu allem Räumlichen und Zeitlichen verhalten müsse, gleich dem Grade und der Qualität oder Art nach? Die Frage hat für eine lebensvolle Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt der Vorsehung, Regierung u. s. w. eine große Tragweite. Sie hat auch Beziehung auf den richtigen Begriff der Unveränderlichkeit Gottes in seinem activen, lebendigen Verhältniß zur Welt.[1] Für uns ist der Weg zur Entscheidung der Frage durch das Bisherige schon gewiesen. Mußten wir auf Gottes Causalität zurückgehen, durch die er die Macht über das Räumliche und den Raum, über das Zeitliche und die Zeit ist, so wird Gottes Allgegenwart und Uebergreifen in die Zeit durch die Beschaffenheit dessen bedingt sein, was die schöpferische Causalität will oder gesetzt hat. Will also Gott einen κόσμος, was freilich hier noch nicht zu begründen ist, so wird auch Gottes Allgegenwart in der Welt und ihrer Manchfaltigkeit eine diesem Inhalt des κόσμος entsprechende und ebenso Gottes Verhältniß zur zeitlichen Welt und Geschichte ein verschiedenes, nicht nur identisches sein müssen.

Wir müssen aber der Sache noch etwas näher zu kommen suchen. Das geschieht dadurch, daß sich uns die göttliche Allgegenwart und Ewigkeit lebensvoll gliedert. So ist sie in den Dingen und doch über sie hinaus, was für den richtigen Begriff von der Unveränderlichkeit Gottes von

[1] Vgl. die Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes. Jahrb. f. deutsche Theol. III, 605 ff. August. Epist. 187, 16 ff.

Wichtigkeit ist. Ist eine Welt, so ist auch für Gott der Unterschied der Räume und Zeiten nicht aufgehoben, wie auch sein Wille nicht ewig nur dasselbe hervorbringt. Dächten wir Gott nur ewig gleich wirkend, so müßte, falls nicht ein Hinderniß ihm entgegenstände, ewig nur ein und dasselbe fertig da sein, d. h. entweder wäre die Welt ohne Manchfaltigkeit durch Geschichte, oder wäre, da die Welt doch nicht gleich bleibt, ein die stets gleiche göttliche Wirklichkeit Hemmendes und Manchfaltigkeit der Stufen Setzendes anzunehmen, ein Dualismus, der seiner Absolutheit widerstritte. Darin sind die Räume und Zeiten mit ihrem Inhalt freilich gleich, daß Gott die absolute Macht über sie ist. Aber wenn Geschichte und Manchfaltigkeit in der Welt nicht Schein, sondern Wirklichkeit und Gottes reale Wirkung sind, so muß Gott eine nach der Beschaffenheit der Welt, genauer: seines Weltwillens sich gliedernde Allgegenwart in ihr haben, und aus seiner Sichselbstgleichheit folgt nicht, daß er zu Allem in der Welt nur das gleiche Verhältniß seiner freilich stets wirksamen Gegenwart haben müsse, also in der Materie dieselbe wie in dem Lebendigen, in diesem dieselbe wie im Menschen, in Christus dieselbe, wie in andern Menschen. Sagt man mit angesehenen Lehrern von Augustin bis Schleiermacher: nur die Empfänglichkeit der Welt ist verschieden, sie ist Ursache, daß Gottes Gegenwart verschieden erscheint, sie nimmt Verschiedenes auf von dem sich Allem gleich darbietenden Gott, so ist zu fragen: Wer setzt aber die Empfänglichkeit verschieden in verschiedenen Zeiten? Wir würden doch auch so auf einen Grund in Gott zurückgeführt, der das Princip der Gliederung der Welt, und somit des verschiedenen Seins Gottes in der Welt enthielte. Ein nur ewig gleiches Wirken Gottes führte zum Deismus, wenn die Welt nicht Schein ist. Aehnlich verhält es sich mit der Zeit. Ist eine wirklich werdende Welt und Geschichte, so kann Gott nicht nur das ewig gleiche Verhältniß haben zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, als wären sie Ein Punkt. Wenn längere oder kürzere Dauer vor Gott nur gleichgeltend ist, wozu eine ungenaue Exegese von Ps. 90, 4 und 2 Petr. 3, 8 verführt hat, wenn „nicht auch in Beziehung auf Gott Einiges vergangen, Anderes gegenwärtig, Anderes künftig sein, sondern Alles in Einen Punkt, die Gegenwart für Gott zusammensinken“ soll,[1] so ist die Geschichte nur

[1] Vgl. Philippi a. a. O. 2, 37. 38.

Schein und ohne werthvolles Reſultat. Soll Zeit und Werden nicht ein Schein ſein, ſo muß in Wahrheit, alſo auch für Gott, ein Unterſchied ſein zwiſchen dem, was jetzt vergangen iſt, und was Gegenwart, zwiſchen dem Gegenwärtigen und dem Künftigen. Er kann z. B. die Vergangenheit des bekehrten Sünders nicht mehr als „Gegenwart“ ſehen, ſo wenig als er die Zukunft des Unbekehrten, der ſich bekehren wird, ſchon als „Gegenwart“ ſieht. Sähe Gott das Vergangene und Zukünftige nur ganz als Gegenwart (wie Auguſtins Formel Manchem geläufig iſt: daß für Gott Alles in ewiger Gegenwart ſtehe), ſo ſähe gerade Gott nicht Jegliches wie es iſt; alſo nicht in Wahrheit, denn weder das Vergangene noch das Künftige iſt Gegenwart. Die Formel ſoll wohl nur Ausdruck der Sicherheit und Klarheit ſein, in welcher vor Gott auch Künftiges und Vergangenes ſteht, und ſo hat ſie einen Sinn. Dagegen muß Gott, unbeſchadet ſeiner Sichſelbſtgleichheit ein verſchiedenes Verhältniß haben können zu verſchiedenen Aeonen wie Räumen; er muß gerade weil er unveränderlich nach ſeinem Weſen die Wahrheit iſt, der einheitliche Grund ſein für ein verſchieden geordnetes Verhalten zu Raum und Zeit. Eine Veränderung unzuläſſiger Art fällt dadurch nicht in ihn, daß z. B. in ſeinem Wiſſen inſofern inhaltlich eine Aenderung eintritt, als er daſſelbe, was jetzt noch künftig iſt, und das er daher als noch nicht wirklich weiß, als Gegenwart weiß, wenn es nun Gegenwart geworden iſt. Doch gleichwie der poſitive Begriff von Raum- und Zeitfreiheit ſich methodiſch, nicht mehr bloß hypothetiſch erſt ergibt, wenn wir die göttliche Allmacht gewonnen haben, ſo wird auch Gottes verſchieden ſich ordnendes Verhältniß zu Raum und Zeit im Einklang mit ſeiner Sichſelbſtgleichheit erſt erſcheinen können, wenn wir die Geiſtigkeit und die ethiſche Vollendung des Gottesbegriffs haben. Raumfreiheit und Zeitfreiheit erhalten alſo ihren concreteren Sinn erſt, wenn wir ſie mit andern göttlichen Eigenſchaften des Wollens und Wiſſens in Verbindung bringen. Das aber hat ſich auch für die Sichſelbſtgleichheit und Unveränderlichkeit Gottes aus dem Bisherigen ergeben, daß ſie nicht unterſchiedslos auf Alles und Jedes in Gott dürfen angewendet werden, weder auf ſein actuelles Wiſſen noch Wollen. Sie dürfen nicht zur Unlebendigkeit ausſchlagen (ſ. u. § 27).

Anmerkung. Um nun von demſelben abſoluten, unendlichen Sein zu näheren Beſtimmungen des abſoluten Gottesbegriffes zu gelangen, dafür bieten ſich uns die übrigen Beweiſe für das Daſein Gottes an. Sofern dieſe bloß empiriſch verfahren, von außen Gegebenes aufnehmen und von da auf Gott oder gewiſſe Prädicate Gottes ſchließen, mögen ſie nun freilich ſämmtlich zu ſchwach ſein, um, was ſie wollen, zu leiſten. Sie für ſich können nicht für das Sein des abſoluten Weſens einſtehen, ſondern reichen uns nur Kategorien oder Prädicate dar, die zunächſt der Welt anhaften, ohne das Sein Gottes und das Sein dieſer Prädicate in Gott beweiſen zu können. Dennoch läßt ſich vielleicht der Gewinn des ontologiſchen Momentes[1], das für das nothwendige Sein des abſoluten Weſens einſteht, zu ihrem Beſten verwenden und durch ſie alle der ontologiſche Beweis dergeſtalt hindurchführen, daß in ihnen eine Bereicherung und nähere Beſtimmung des im ontologiſchen Beweis feſtgeſtellten Begriffes des abſoluten Weſens, das nothwendig exiſtirt, ſich finden läßt. Dieſer Fortgang iſt möglich und natürlich. Denn da empiriſch unſer Denken Welt- und Selbſtbewußtſein in ſich trägt, ſo entſteht, wenn Gott auch nur als das abſolute ſeiende Weſen erkannt iſt, das von dem vernünftigen Denken gedacht werden muß, die Aufgabe, das Welt- und Selbſtbewußtſein mit der Idee dieſes abſoluten Weſens in Beziehung zu ſetzen und zu vermitteln. Denn nur ſo kann unſer denkender Geiſt, wie er in concreto iſt, in Einheit und Harmonie mit jenem nothwendigen höchſten Gedanken und Sein kommen. Indem wir uns alſo zu der zweiten Klaſſe[2] der Beweiſe wenden, die von dem Sein und zwar dem empiriſchen ausgehend, auf Gott zu kommen ſuchen, combiniren wir ſie in gebührender Sichtung mit dem Ontologiſchen ſo, daß auch für die Prädicate, für welche ſie das Sein nicht beweiſen können, der ontologiſche Beweis das Sein und zwar ihr Sein als reale Beſtimmtheiten in dem abſoluten Weſen feſtſtellt, während dagegen ſie es ſind, die an das ſeiende Abſolute die Prädicate bringen, welche ſich mit ſeinem Begriff vermitteln wollen. Die wiſſenſchaftliche Arbeit aber wird dann vollzogen ſein, wenn auf Anregung jener empiriſchen Argumente der Begriff des abſoluten Weſens wirklich zu näherer Beſtimmtheit ſeiner ſelbſt gelangt, ſich gleichſam dazu erſchließt.

§ 20. Das kosmologiſche Moment.

Iſt das abſolute Weſen zunächſt alles Sein, ſo iſt damit nicht bloß der (akosmiſtiſche) Pantheismus noch nicht beſeitigt, ſondern es wäre auch das abſolute Weſen ſelbſt nur erſt als eine unendliche Leere gedacht. So kommt der Forderung des Weltbewußtſeins, das nicht bloß mit einem Schein zu thun zu haben ſich bewußt iſt, die Tendenz des Gottesbegriffes entgegen, der nicht Begriff eines leeren todten Seins ſein will. Die Erhabenheit des höchſten Begriffes darf

[1] § 18.
[2] § 17.

ihn nicht zur Dürftigkeit verurtheilen (19, 2). Das kosmologische Argument nun verspricht Weiteres zu bieten, indem es mittelst der Kategorie der Causalität Gott als die Weltursache zu begründen sucht. Die nächste wissenschaftliche Anwendung dieser Kategorie führt aber auf den Begriff Gottes als der sich auf sich selbst beziehenden Causalität. Gott als das absolute Wesen ist sowohl begründend als begründet, beides durch sich, oder sich selbst begründend (und damit ist die Kategorie der Causalität in die der Wechselwirkung übergegangen).

Anmerkung 1. Wir haben in unserem § uns mit den vom Sein aufsteigenden Kategorien der Identität, Substantialität und Causalität zu befassen, welche auch als verschiedene Wesensbezeichnungen oder Definitionen Gottes verwendet worden sind, ja welche auch in mehreren historischen Religionen die Grundidee bilden. Wenn im vorigen § bereits neben den Begriffen der Identität und Substantialität auch der der Causalität beigezogen wurde, so war das nur hypothetisch, — wenn eine Welt sei — also proleptisch gemeint. Hier nun ist der Fortschritt wissenschaftlich zu gewinnen von dem Sein und der Substanz zur Causalität.

Anmerkung 2. Bei jeder der zu gewinnenden Hauptkategorieen des Gottesbegriffs wird auf eine Religion geblickt werden, in welcher diese den Mittelpunkt bildet und da jede Religion durch ihren Gottesbegriff charakterisirt wird, so werden alle geschichtlichen Hauptreligionen in Betracht kommen. Dieses Verfahren, wenn durchgeführt, ist geeignet, die große Bedeutung jeder dieser Kategorieen nahe zu legen, da jedesmal eine ganze Religion von ihr hat leben können. Der wissenschaftliche Fortgang unserer Untersuchung wird ferner darin eine Bestätigung finden, daß jeder der Hauptkategorieen eine Hauptgestalt in der Geschichte der Religionen entspricht. Wenn dann endlich der christliche Gottesbegriff sich als Ziel des ganzen kritisch zu überblickenden Processes erweist, der bei keiner der außerchristlichen Religionen zur Ruhe kömmt, aber alle wahren Elemente derselben im christlichen Gottesbegriff aufbewahrt und krönt, so wird sich damit auch die Ueberlegenheit des letzteren über alle außerchristlichen Religionen und die Nothwendigkeit ihres Uebergangs in die christliche dargelegt haben.

1. Bei dem zwar nicht ganz unbestimmten, aber inhaltlich nicht näher bestimmten, noch dürftigen Begriff des absoluten Seins, kann das Denken nicht stehen bleiben. Nur so lange kann es sich damit beruhigen, im vernünftigen Einheitsdrange alle Unterschiede in dem höchsten Einen wie verloren sein zu lassen und dieses selbst unter der bloßen Kategorie der Identität mit sich als A = A zu denken, als noch nicht Alles diesem Einen unterworfen, vielmehr die Vielheit der Dinge und Gedanken noch eine so zerstreuende Macht ist, daß der Geist

des feſten alles beherrſchenden Einheitspunktes für die Vielheit des Endlichen noch nicht mächtig geworden iſt. Das iſt die Stellung der Eleatiſchen Philoſophie, deren religiöſes Seitenſtück eine Myſtik iſt, die Alles in Gott verſenken und in ihm ſelber verſchwinden laſſen will. Das abſolute, reine, unendliche Sein iſt denn auch vielfach als eine Definition Gottes behandelt worden. Unter den hiſtoriſchen Religionen entſpricht dem beſonders der in der Lehre des Nihilismus (Nirwana) endende Buddhismus. Das iſt der βυθός der Gnoſtiker, das abgründliche reine Sein, das Ueberſeiende, nämlich über alle Beſtimmtheit und Unterſchiede Hinausſeiende, alſo auch zu Allem ſich indifferent Verhaltende der Neoplatoniker und des Pſeudo-Dionyſius Areopagita. Hieher gehört auch die abſolute Indifferenz in Schellings früherem Syſteme, in der Subject und Object aufgehoben ſind, ohne daraus methodiſch wieder entwickelt zu werden. In dem Gedanken dieſes Einen, des reinen unendlichen Seins liegt unleugbar ſchon etwas von Erhebung und Befreiung des Geiſtes. Aber es iſt nicht zufällig, daß Hegel dieſes reine Sein, das Reſultat der Phänomenologie, im Anfang ſeiner Logik in das Nichts überſchlagen läßt. Dieſes zwar mit Unrecht. Denn in dem Gedanken des reinen unendlichen Seins will doch nicht das Sein negirt werden, wie das der Gedanke des Nichts thut, und auch der Gedanke des reinen Seins iſt nicht identiſch mit dem Gedanken des Nichts, ſondern in dem reinen Sein wird doch die Möglichkeit, wenn auch nicht die Wirklichkeit reicherer Beſtimmungen dieſes Seins geſetzt oder intendirt; nur ſind ſie noch nicht ausgeſprochen. Gleichwohl iſt das unleugbar: der Gedanke des reinen abſoluten Seins führt uns zunächſt in eine leere Unendlichkeit oder „Wüſte", in einen Abgrund, der ſtarr, regungslos und kalt iſt. Daher der religiöſe Geiſt der Myſtiker immer wieder aus dieſer Welt des reinen Seins zu Beſtimmtheiten fortſchreiten möchte, die in der Offenbarung dieſes reinen Seins ſich zeigen.[1] Ein elementares ſpeculatives Denken und eine ſich ſelbſt nicht verſtehende Myſtik findet in jenem reinen abſoluten Sein das Höchſte und Letzte und eine unendliche Tiefe. Aber vielmehr iſt offenbar, daß das Sein für ſich auch als abſolutes noch die allerallgemeinſte ärmſte Kategorie iſt, und Eunomius hätte Recht, daß wir Gott ganz begreifen könnten, wenn

[1] Vgl. Martenſen, Meiſter Eckart 1842.

er gar nichts als Sein wäre. Die sich dabei beruhigen, können es auch nur, indem sie weit mehr damit meinen als sie sagen, d. h. indem sie Gott doch als dasjenige Sein denken, das nicht bloß die sich selbst gleiche, oberste Einheit ist, sondern auch als nothwendig und durch sich seiend ja als die Möglichkeit einer unendlichen Fülle. Aber es käme darauf an, zu dieser Fülle zu führen.

2. Wie kommen wir nun von dem allgemeinen unendlichen Sein zu reicheren Bestimmungen, oder von dem reinen Sein zu einer Fortbewegung, zu einem Fortschritt des Erkennens und zwar zu Bestimmungen, die nicht von außen herein getragen sind, sondern in Gottes Sein nothwendig zu denken, so daß der Gottesbegriff sich selbst dazu bestimmt? Da von der Kategorie der Identität A = A vorwärts zu kommen die Aufgabe ist, so ist die erste Frage, ob nicht die nächstfolgende Kategorie nach der der Identität, die Kategorie der Substantialität weiter führe, da mit ihr auch der Begriff des Accidens gegeben ist.

Spinoza bezeichnet Gott, das Wesen (essentia) das nach seinem Begriffe existirt, als Substanz. Sie hat nach ihm Attribute, Denken und Ausdehnung, dazu Modi. Aber diese Attribute, die mehr als Accidentien wären, hat er mit dem Begriff der Substanz nicht vermittelt. Sie sind aus der Erfahrung dogmatistisch aufgenommen. Der Substanz entspricht zwar logisch als Correlat das Accidens, welches Modification der Substanz oder an ihr ist. Allein es muß fraglich sein, ob wir dürfen in Gott Accidentien hineintragen, da vielmehr das Aufsteigen über das Zufällige uns erst den Gedanken des absoluten Seins eintragen kann und eingetragen hat.[1] So läßt sich nicht absehen, wie aus der Kategorie der Substanz sich soll ein Fortschritt ergeben können, wenn doch um Zufälliges uns nicht zu thun sein kann. Eine Substanz aber, die uns nicht Nothwendiges, sondern nur Accidentelles eintrüge, könnte uns nicht mehr geben, als das was wir schon haben. Wir kämen damit nicht hinaus über die Kategorie der Identität.[2]

Hegel sucht nun von jener Leere des absoluten Seins, die vom Nichts erst noch bestimmter unterschieden sein will, dadurch vorwärts

[1] § 18.
[2] Vgl. § 19.

zu kommen, daß er eben das Nichts oder die Negation zum Princip der Bewegung oder des Fortschritts verwendet, zur näheren concreteren Bestimmung des reinen Seins. Das thut er nicht so, daß er als Grenze und Theilungsprincip in das unendliche Sein die Negation nach der Weise Aelterer einführt, welche dadurch das allgemeine Sein zum mannigfach getheilten, besonderten machen, so daß das unendliche Sein als Einheit oder als das Ganze = Gott wäre, als getheiltes aber = Welt, sondern so, daß er, wie gesagt, jenes leere Sein in seine Antithese, das Nichts umschlagen läßt, es auch als Nichts setzt, dann aber zur Synthese des Gegensatzes fortgeht, diesen Gegensatz von Sein und Nichts wieder zusammenfaßt, indem er die Negation dem reinen Sein einverleibt oder zur Einheit des Seins und des Nichts fortgeht, die er als Werden ausspricht. Allein man sieht nicht, aus welcher Macht Hegel kann das reine Sein in das Nichts umschlagen lassen, als in einen von dem Sein verschiedenen Begriff. Nur in dem Sinn ist das Nichts von ihm aus dem reinen Sein abgeleitet, als dieses nicht Etwas, nicht etwas bestimmtes Einzelnes ist, nicht aber im Sinn des eigentlichen Nichts. Ist aber aus dem reinen Sein nur ein Nichts abgeleitet, das nicht Etwas, nichts Bestimmtes, sondern eben das allgemeine Sein ist, so haben wir daran nichts Neues, was Bewegung, Fortschritt bringen könnte; so führt uns solches Nichts nicht weiter als das reine Sein. Und ebenso gut oder ebenso wenig könnte unmittelbar von dem reinen Sein zum Werden fortgegangen werden, wie von dem reinen Sein zum Nichts. Freilich ist Werden ein zusammengesetzter Begriff, mit welchem Hegel aus gutem Grunde nicht anfangen wollte. Aber was er ihm vorausschickt: Sein und Nichts, ist keine Begründung. Er hätte ebenso gut beginnen können mit der Versicherung: „Das Absolute ist Werden.“ [1]

[1] Schelling beginnt in seiner späteren Philosophie seine Ontologie mit dem Seinkönnen, wie auch wir § 18 Gott als die Urmöglichkeit des Seins schlechthin, wenn auch in anderem Sinn zu denken hatten. Das verspricht weiter zu führen. Auch Hegels Werden ist ein Seinkönnen, aber mit dem Begriff des absoluten Seins im Widerspruch; es führte in die Endlichkeit zurück, und zu Bestimmungen, die wieder zu negiren wären, um nur so weit zu sein als wir schon sind. Endlichkeit zu näherer Bestimmung der Gottheit via negat. zu verwenden, förderte nur, wenn sich das Endliche bloß durch Negation von Gott unterschiede, also quantitativ. § 16. 19.

Aber auch das Werden, das in Wahrheit Hegels Grundkategorie ist, entsprechend dem ruhelosen Fortgang seiner dialektischen Methode, ist nicht geeignet, als eine Definition Gottes zu gelten, als bestimmte Bezeichnung des Absoluten. Zwar ist verglichen mit dem reinen regungslosen Sein in dem Werden Bewegung gegeben.[1] Aber wir werden auch das Werden nicht als Anfang brauchen können, denn zwar statt des starren leblosen Seins hätten wir an dem „Werden" nun ein Princip der Bewegung, aber einer rast- und zwecklosen. Es wäre damit zwar für ewige Veränderung, aber nicht für einen festen Bestand eines concreteren Gottesbegriffs gesorgt. Ist Gott, auch nachdem er durch die Natur hindurchgegangen und Geist geworden ist, nur Werden, so muß der absolute Geist, um das Werden fortzusetzen, in sein Andersein (die Natur) überschlagen, aus dem er sich wieder zum absoluten Geist erhebt, in ewigem Kreislauf. Wir hätten mit dem absoluten Werden für sich einen Anfang, der zu keinem Ziel kommen kann, sondern nur den ewigen heraklitischen Fluß, den rastlosen Uebergang von Anderem zu Anderem. In ewiger dialektischer Unruhe ohne wirklichen Fortschritt, hätten wir, wenn nicht einen trostlosen progressus in infinitum nur eine Kreisbewegung, wie sie das Naturleben zeigt. Wo nur Bewegung ist und diese das Absolute sein soll, da ist kein festes Ziel, bei dem die Bewegung zur Ruhe kommen, kein festes Maß, nach welchem ein Fortschritt sich ergeben könnte. Wo ferner nur Werden ist, da ist noch gebundenes Sein, also ein Mangel an Sein. Wäre nun Gott selbst ewig nur Werden, so suchte er erst seine vollkommene Verwirklichung durch den Proceß und wäre nicht absolut seiend. Wir hätten also insofern an dem absoluten Werden weniger als an dem absoluten Sein. Allerdings ist in dem Werden auch ein höheres indicirt, als bloßes Sein, nämlich Leben, Bewegung, aber zu dieser großen Bestimmung kann man durch bloße Negation, die dem Sein einverleibt wird, nicht kommen.

Anmerkung. Mehr versprechend ist daher offenbar der umgekehrte Weg, den Schelling einschlägt.[2] Er will nicht in den ersten ursprünglichen Begriff einen

[1] Trendelenburg nimmt in seinen logischen Untersuchungen in ähnlichem Interesse aristotelisch die Bewegung als Grundbegriff auf. Vgl. 2. A. 1, 141 ff., geht aber weiterhin zur Teleologie über.

[2] Einleit. zur Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

Mangel hineintragen, dessen Aufhebung dann den Proceß bildete, sondern er beginnt seine Ontologie oder Seinslehre mit einem unbestimmten Begriff, dem „Seinkönnen", dessen Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit eben sein Mangel ist, der an diesem ersten ursprünglichen Begriff sich noch vorfindet oder damit noch nicht überschritten ist — ein Mangel, der nun durch ein kritisches Verfahren oder durch Ausscheidung der Mehrdeutigkeit zu beseitigen gesucht wird, bis durch solche Ausscheidung das Uebrigbleibende als der wahre Gottesbegriff frei und entbunden wird, den er damit bezeichnet, daß er Gott als Herrn des Seins ausspricht. Hieran ist methodisch als richtig anzuerkennen, daß wir durch kritische Ausscheidungen der noch übriggebliebenen Mängel unseres ersten noch ungenügend bestimmten Begriffs, oder scheinbarer Möglichkeiten hindurch müssen vorwärts zu kommen suchen. Aber mit dem bloßen Aufzeigen des Mangels ist zwar die Nothwendigkeit des Fortschreitens, aber noch nicht der Fortschritt selbst zu positiven weiteren Bestimmungen gegeben. Wir nun haben im ontologischen Argument das absolute Wesen bereits nicht als bloßes „Sein können", nicht als bloße Urmöglichkeit, sondern als seiende Urmöglichkeit, als das Sein begreifen müssen, das seine Möglichkeit in sich selber trägt, und was hierin liegt, wird sich uns vielleicht ergeben, wenn wir uns im Zusammenhang mit den Beweisen für das Dasein Gottes halten, zunächst mit demjenigen Momente derselben, das für alle folgenden gewissermaßen das allgemeine genus ist, auch mit dem ontologischen Argument in innerem Verhältniß steht, dem kosmologischen.

3. Das kosmologische Argument mit dem Causalitätsverhältniß, darauf es ruht, verspricht uns die Bereicherung des absoluten Wesens mit einer neuen Bestimmung. Ja es macht sich anheischig, uns über die Unbestimmtheit hinauszuführen, die das ontologische Argument für sich noch nicht bewältigen konnte (§ 18), indem dieses die Möglichkeit, daß Gott allein alles Sein sei, den Pantheismus akosmistischer Form noch nicht ausschloß. Während die Kategorie der bloßen Identität des absoluten Wesens mit sich, oder seiner Sichselbstgleichheit uns in dem Abstracten, die der Substantialität in dem substanziellen Pantheismus läßt, die Kategorie des absoluten Werdens aber uns von dem Pantheismus eines ewigen, ziellosen, dialektischen Processes nicht erlöst noch wirklich vorwärts bringt, so gibt der Begriff der absoluten Ursache bessere Aussichten. Nach seinem logischen Privilegium schließt das Causalitätsverhältniß die Wirkung mit der Ursache nicht bloß zufällig zusammen, sofern nicht bloß die Wirkung auf die Ursache nothwendig zurückweist, sondern auch Ursächlichkeit nicht ist, wo nicht Wirkung. Damit ist noch nicht gesagt, daß die Ursache selbst auch nothwendig wirke, und die Wirkung insofern zufällig sei, ein Punkt, den

aber das kosmologische Moment in seiner gewöhnlichen Form für sich zu verwerthen sucht, statt sich dadurch stören zu lassen. Vermittelst der Causalität hofft es die Existenz Gottes, als der Welturſache zu beweisen.

„Alles in der Welt hat seine Ursache. Jede Ursache ist aber ebendaher auch wieder Wirkung einer andern Ursache. Sonach ist in der Welt eine fortlaufende Kette von Ursachen, die rückwärts betrachtet wieder Wirkungen sind, und von Wirkungen, die nach vorwärts wieder Ursachen sind. Somit hat alles in der Welt den Grund seines Seins außer sich, d. h. ist nicht nothwendig, sondern zufällig, indem abhängig von etwas außer sich. Und was von allem Einzelnen gilt, muß auch von der Welt als Ganzem gelten. Wir müssen auch auf sie als Einheit das Causalitätsgesetz anwendend nach ihrer Ursache fragen. Stiegen wir aber nur ins Endlose von Wirkungen zu anderen und anderen Ursachen auf, so hätten wir eine anfangslose Reihe von Wirkungen, was so undenkbar ist, wie ein Strom ohne Ursprung. Daher die Vernunft eine nothwendige Grundursache der Welt, die nicht wieder Wirkung einer anderen Ursache ist, annehmen muß. Dies Wesen ist Gott."

Man hat nun freilich die objective Gültigkeit des Causalitätsgesetzes bezweifelt, so David Hume und auch Kant.[1] Nur durch einen Fehlschluß komme man von dem post hoc zu dem propter hoc durch die Gewöhnung an die Erwartung der gleichen Folge gemäß früheren Erfahrungen. Allein daß dem Geiste die Nothwendigkeit beiwohnt, bei Allem nach der Ursache zu fragen, ist unleugbar. Die Frage nach dem Woher? ist dem vernünftigen Wesen des Menschen als inneres Gesetz auferlegt und eingeboren. Demjenigen aber Wahrheit zuzuschreiben, was die Vernunft denken muß, das ist vollkommen berechtigt, weil die gegentheilige Annahme dem „absoluten", nicht bloß, wie Kant will, kritischen Skepticismus zuführt.[2] Aber wenn wir nun auch dem Causalitätsgesetz objective Geltung und Wahrheit wie Nothwendigkeit wenigstens für den Rückgang von der Wirkung auf die Ursache zuschreiben, so leistet doch das kosmologische Argument für sich nicht, was es in seiner gewöhnlichen Form

[1] Vgl. Dr. Edm. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in Dav. Humes Philosophie 1874. S. 158—196.

[2] s. o. S. 209 ff. § 18.

verspricht. Es setzt das Sein der Welt als ein festes, gewisses voraus, um daraus Gott als die Welturſache abzuleiten. Aber die Welt ist nicht etwas von selbst und durch sich Gewisses, wie ja der Schlußsatz selber bekennt, daß für die Welt als „zufällige" die Ursache in Gott liege. Ist die Welt zufällig, so kann sie möglicherweise auch nicht sein. Indem der Syllogismus nun Dasselbe, die Welt, in doppeltem Sinne nimmt, als fest im Ausgangspunkt, als nicht fest im Resultat, so ist eine quaternio terminorum vorhanden, also der Schluß nicht bündig. Wird aber auch das Sein der Welt und einer nothwendigen, zureichenden Ursache für sie angenommen, so muß noch keineswegs die Existenz dessen, den wir Gott nennen, folgen, denn man könnte noch sagen: Eine Ursache muß freilich die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen haben. Aber diese Ursache, der plastische Trieb für ihre Formen, ist das Wesen der Welt selbst, über dieses aber ist nicht hinauszugehen. Die Welt hat die Beschaffenheit, ewig in sich selbst zu ruhen und im Wandel ihrer Formen wie ein unerschöpflicher Mutterschooß sich fruchtbar zu erweisen. Da hätten wir den abstracten und substantiellen Pantheismus im besten Falle mit dem dynamischen vertauscht:

4. Gleichwohl können wir den Causalitätsbegriff, von dem der kosmologische Beweis eine nicht bündige Anwendung auf das Verhältniß zwischen Gott und der Welt macht, benützen, wenn wir nur, statt voreilig auf die Welt hinüberzublicken, bei demjenigen stehen bleiben, was im Bisherigen erreicht ist, bei dem absoluten und nothwendigen Wesen, also den Causalitätsbegriff, der uns allerdings auf Anregung der Welt zum Bewußtsein kommt, auf die göttliche Sphäre selber anwenden.

Entwickeln wir den Begriff der Causalität in seiner Anwendung auf Gott, ihn bestimmter fixirend, als von Spinoza geschah, der ihn auch mit dem Begriff des sponte oder ultro Seienden vertauschte, so ergibt sich nach dem Bisherigen Folgendes.

a) Wir haben im ontologischen Beweis Gott als die reale Urmöglichkeit des Denkens, Seins, Wissens gefunden und zwar als absolute. Aber als bloß potentielle, nicht actu existirende Möglichkeit seiner selbst kann er nicht gedacht werden; ebenso wenig als nur successiv in actus oder in existirende Wirklichkeit übergehend (§ 19), sondern er ist wirklich und absolut existirend, schlechthin in sich verwirklichte Potenz, actus purissimus.

Denn würde er erst wirklich, so wäre er der Zeitlichkeit unterworfen;[1] und wenn die doch reale absolute Potenz, die er ist, nicht in Wirklichkeit übergegangen wäre, so müßte ein Hemmendes, ihn Bedingendes, Beschränkendes angenommen werden, das ihn im Potenzzustand zurückhielte, was gleich undenkbar ist, möchte es nun in ihm oder außer ihm gedacht werden.

b) Aber ist er nun gleich wirklich absolut existirend, so kann doch die absolute Potenz (oder Causalität) die er ewig war, nicht erloschen sein in der Wirklichkeit Gottes und nicht aufgehört haben im Actus, in dieser Wirklichkeit der Gottheit. Sondern Gott muß die perennirende, ewige Ursache seiner absoluten Wirklichkeit sein, nicht bloß vergangene oder gewesene, und zufällige. Ab aliquo muß Gott sein, das verlangt das Causalitätsgesetz, und zwar, weil nicht ab alio, nothwendig a se. Er hat Aseität. Das bedeutet: Während das Endliche die reale Möglichkeit oder den Schwerpunkt seines Seins außer sich hat, so liegt der Schwerpunkt des absoluten Seins nicht mehr außer Gott, sondern fällt in seinen eigenen Umkreis. Die unendliche Kette von Wirkung und Ursache, Ursache und Wirkung läuft durch die Aseität in sich selbst zurück; der progressus in infinitum kommt in dem Absoluten zum Stillstand, das sich selbst in das Verhältniß von Ursache nnd Wirkung setzt, und also diese objectiven Bestimmtheiten in sich selbst setzt. Nicht gleichsam einmal, in der Vergangenheit hat Gott sich als absolut wirklich existirenden gesetzt, sondern ewig. Er ist und bleibt der reale Grund seiner absoluten Wirklichkeit. Als dieser Grund ist er ewig die absolute, reale Potenz oder Causalität seiner selbst, die reale Möglichkeit seiner Wirklichkeit.

c) Sonach ist Beides gleich nöthig zu setzen: Gott ist absolute Wirklichkeit des Seins und absolute, begründende Macht seiner Wirklichkeit. Damit ist schon ein ewiger Unterschied in Gottes absolutem Wesen gewonnen. Er ist begründend und begründet zugleich. Er ist nicht bloß Product oder Factum, sondern auch Factor und umgekehrt. Beides vereinigt sich ohne Dualismus nur so, daß er auch als Product nicht bloß gesetzt oder passiv ist. Die Gottheit als gesetzte, gewirkte

[1] Gegen § 19.

muß so real göttlich sein, wie die Gottheit als wirkende, dem Wirkenden adäquat. Denn was sollte die Gottheit als wirkende hemmen, oder ihr Wirken und ihre Wirkung unvollkommen machen? So wird also die Wirkung der absoluten Ursache adäquat sein müssen, und erst dadurch ist die Ursache ganz Ursache geworden und hat die Causalität ganz gewirkt, daß die Wirkung absolute Wirkung ist. Ist aber das der Fall, so wird die Gottheit als begründete, gewirkte selbst wieder activ, sie wird so begründet sein, daß sie auch wieder begründend ist. Durch diese Zurückwendung des Begründeten zum Begründenden ist das Causalitätsverhältniß nicht durchbrochen oder verletzt, sondern durchgeführt und vollendet in der Kategorie der Wechselwirkung. Es steht Gott als Begründeter und als Begründender im Wechselverhältniß zu sich. Die Gottheit als begründete ist dadurch ewig eins mit der Gottheit als begründender, daß jene sich wieder zurückbezieht auf die Ursache und sich ursächlich und bedingend zu ihr verhält, wie sie ihr immanent von Anfang war. Und so ist Gott nicht einfach nur als absolute Causalität zu bestimmen, sondern es ist in ihm die Causalität gleichsam doppelseitig (als absolute Wechselwirkung) zu setzen, als Kreislauf[1] von Setzen, das zugleich gesetzt, von Gesetztsein das zugleich Activität ist, und das ist auszusprechen in dem Satz: Gott ist das absolute Leben. Denn nur dadurch ist Gott absolutes Leben in sich, daß er nicht bloß einmal für immer verwirklicht, sondern ewig sich verwirklichend ist, also die absolute Potenz oder Möglichkeit seiner selbst in dem Actus nicht verliert, sondern stets in sich bewahrt.

Anmerkung 1. Schon Athanasius hat echt speculativ, wie im religiösen Interesse, das nach einem lebendigen Gott verlangt, den Causalitätsbegriff verwendet, um in Gott selbst Unterschiede als nothwendig aufzuzeigen, im Gegensatz sowohl gegen die Vorstellung des Arius, der Gott nur unter der Kategorie der Identität mit sich oder als abstracte Sichselbstgleichheit (A = A) denken will, als im Gegensatz gegen den Sabellianismus, der in der Kategorie der Substanzialität stehen bleiben wollte. Vgl. Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alex. 1861.

Anmerkung 2. Trefflich sagt Frank „System der christl. Wahrheit" 1, 115 f. Wir werden es nur als Bethätigung der Absolutheit, nicht als Anstrebung derselben anzusehen haben, wenn Gott in seiner schlechthin freien Selbstbewegung nur in sich selbst das Ziel derselben findet, wenn sein Aussichselbstsein kraft des Durch-

[1] Dieser Kreislauf ist ewig und ewig vollendet unbeschadet seiner Wahrheit, daher von dem Kreislauf des Hegel'schen Werdens wesentlich verschieden.

sichselbstseins mit dem Fürsichselbstsein sich zusammenschließt. „Es ist eine stetige, auf jedem Punkt vollendete Rotation der absoluten Selbstbewegung aus sich selbst und in (εἰς) sich selbst, bei welcher das Ziel der Bewegung nichts Anderes setzt, als was in dem Grund der Bewegung enthalten war." Ebenso hebt er mit Recht die wichtige religiöse Bedeutung ja die religiöse Abstammung der Lehre von Gottes Aseität, seinem Sein schlechthin nur aus und durch sich hervor; wie auch daß es verwerflich wäre, Gott nur als Potenz statt als ebenso ewig verwirklichten zu setzen, wie er ewig sich selber begründet. Wir freilich können von „Freiheit, Fürsichselbstsein" hier noch nicht reden, weil wir von Willen und Intelligenz erst später sprechen können. In dem absoluten Sein ist wohl die Fülle aller Realitäten beschlossen, aber noch nicht für sich herausgesetzt; der Geist kann auch nicht aus ihm abgeleitet werden.

Anmerkung 3. Man kann nicht sagen, daß die Aseität, weit entfernt aus dem Causalitätsgesetz zu folgen, ihm widerspreche, da ja die Kette der Ursachen aufhöre bei Gott, indem Gott nicht wieder durch ein Anderes als er producirt sei. Denn in dem Begriff der Causalität liegt nicht, daß das Producirende ein Anderes überhaupt sein müsse als das Product, sondern nur das ist von ihm verlangt, daß es nicht in der Beziehung Product sei, nach welcher es producirend ist. Ebendaher ist auch nicht richtig, daß die Lehre von Gottes Selbstbegründung eben Dasjenige voraussetze für die Setzung, was doch wieder nur Product dieser Setzung des Setzenden sein soll. Sondern es ist ein Unterschied zwischen Gott als Setzendem und Gott als Gesetztem, wenn gleich in dem Kreislaufe des göttlichen Lebens das Gesetzte auch wieder lebendig, setzend ist und zwar zurückgreift zum Setzenden, das dadurch auch zum Gesetzten wird. Ohne diese Diremtion wäre die „Rotation", der Kreislauf des Lebens nicht möglich. Der lebendige Organismus ist hiefür Beispiel. Aber Gott ist durch seine Aseität schlechthin einziges Sein, nicht höchster Gattungsbegriff des Seienden überhaupt.

§ 21.

Gott ist das absolute Leben, ἡ ζωή, immanent in sich und Princip des Lebens, wo Leben ist.

Anmerkung. Die altindische oder bramanische Religion bleibt bei der Bestimmung Gottes als des absoluten Lebens stehen.

1. Gott ist lebendig. Er darf nicht als bloßes ruhendes Sein, noch bloß als ideelles, denkendes gedacht werden. Als absolutes Leben hat er ein πλήρωμα, eine Welt realer Kräfte in sich. Einen unerschöpflichen Born trägt er in sich selbst, vermöge dessen er ewig ausströmendes, aber auch ewig in sich zurückströmendes Leben ist. Er ist hier noch nicht als übergehendes Leben zu bestimmen, er ist vor allem absolutes Leben in sich, entleert und verliert sich nicht in seiner Lebensbethätigung. Er ist ein Meer in sich kreisenden Lebens, darin eine unendliche Fülle der Kräfte gleichsam wallet und webet. Diese Bestimmung ist in der H. Schrift besonders häufig, und nicht bloß verglichen mit

den Götzen, sondern auch in sich heißt er lebendig oder Leben.[1] Und im N. T. heißt er „der allein Unsterblichkeit hat, der Erste und der Letzte, welcher selbst lebendig, die Macht des Lebens ist.[2] Gott ist nicht ein Gott der Todten. Besonders malerisch wird Gottes Leben in jenem Gesicht bei Ezechiel[3] ausgedrückt, wo von Lebewesen (חַיּוֹת, ζῶα) die Rede ist, die nicht Engel sind, sondern zu Gottes Thron oder zu seiner Erscheinung gehören. Sie sind verbunden mit dem Symbol von Rädern (אֹפַנִּים), die sich selbst heben und nach allen Seiten frei bewegen, weil in ihnen Lebensgeist, gewaltig kreisendes, hin und her blitzendes Leben ist. Die Räder deuten auf den Kreislauf des Lebens,[4] sie sind mit tausend Augen besäet, auszudrücken, daß der Raum ihnen überall gleichmäßig gegenwärtig ist, während die Flügel das nach allen Seiten sich frei bewegende Leben bezeichnen.[5] Aber es ist wohl zu beachten, daß bei Ezechiel dieses Leben und Weben der Lebenspotenzen noch nicht die Beschreibung der Theophanie erschöpft. Alles dieses, die Cherubim mit den lebendigen Rädern, bildet nur gleichsam den Wagen die מֶרְכָּבָה, die Basis für den lebendigen Gott. Es ist dieses Alles nur erst Vorhof der göttlichen Sphäre, aber der innerste Kreis bleibt Gott als lebendigem Geiste vorbehalten.[6] Kommen wir von der Welt her, so kann diese himmlische Lebensfülle uns schon als die Gottheit oder Gott erscheinen. Aber später, wenn wir die göttliche Persönlichkeit haben, wird sie Prädicat Gottes, gleichsam bloßes Substrat seiner Persönlichkeit sein. Als absolutes Leben ist er über Leiden oder Abnehmen, und Vergänglichkeit, wie über Wachsen schlechthin erhaben, hat absolute Sufficienz in sich, denn er hat das Leben in sich selbst.[7]

Anmerkung 1. Können wir nun aus der Kategorie des absoluten Lebens schon die Allmacht ableiten? Dann allerdings, wenn diese nur das absolute

[1] 1 Mos. 16, 14. 24, 62. 25, 11. 1 Sam. 17, 36. 2 Kön. 19, 4. Ps. 42, 3. 84, 3. Jer. 10, 10. 23, 36.

[2] Apostelgesch. 14, 15. 1 Tim. 6, 16. 3, 15. 4, 10. 2 Kor. 3, 3. 6, 16. Röm. 9, 26. Hebr. 10, 31. Offenb. 2, 8. 7, 2. 22, 13. Joh. 6, 63. 69. Matth. 22, 32. Vgl. Ps. 36, 10. 1 Sam. 2, 6.

[3] Ezech. 1 vgl. Offenb. 4.

[4] Wie auch Jacobus von einem τροχὸς τῆς γενέσεως redet 3, 6.

[5] So treffend v. Hofmann.

[6] Ezech. 1, 26.

[7] Joh. 5, 26 vgl. 1, 3.

Können iſt, oder die Kraftfülle. Aber durch die bloße Kraftfülle iſt Gott noch nicht allmächtig. Wäre er nur Kraftfülle, unendliche Lebenskraft, ſo wäre er entweder bloße Potenz, nicht aber actuelles, wirkliches Leben. Oder aber drängte die Kraftfülle zur Bethätigung ihrer ſelbſt, ſo müßte Gott ſeine Kraft brauchen nach phyſiſcher Nothwendigkeit, er wäre ihr gegenüber unfrei; ſie wäre die Macht über ihn, gleichſam ſein Fatum. Alles, wozu in ihm die Möglichkeit iſt, müßte auch blind in Wirklichkeit übergehen. Vielmehr können wir Gott erſt allmächtig nennen, wenn er auch ſeiner ſelbſt mächtig und die Macht iſt über ſeine Natur oder Kraft. Nicht ſo freilich, daß er alles, was wir denken mögen, ſein oder werden oder thun könnte. Denn das Unlogiſche und Ungöttliche wollen zu können, wäre kein Vorzug, ſondern eine ſchlechte von ſeinem Begriff ewig ausgeſchloſſene Möglichkeit. Aber die Macht über ſeine Macht iſt Gott erſt dadurch, daß er Geiſt iſt, was wir hier noch nicht haben (§ 26 ff.). Wäre dagegen Gott nur eine lebendige Natur, ſo wäre er, wie nicht ſein ſelbſt mächtig, ſo auch deshalb noch nicht wahrhaft allmächtig, weil er nicht ein Anderes als er ſelbſt iſt, ſchöpferiſch ſetzen, ſondern nur nach phyſiſcher Nothwendigkeit ſich auswirken und gebären könnte. Alle Kosmogonie würde da Theogonie. Dagegen, wenn ſeine Natur ſeinem Willen dient, dann wird unbeſchadet ſeiner Urkraft oder Allkraft auch für eine Welt, ja für eine freie Welt eine Stelle bleiben, wodurch erſt ein Wechſelverhältniß zwiſchen ihr und Gott möglich iſt, in welchem abermals das Cauſalitätsgeſetz ſeine Vollendung findet. Zwar kann Gott nicht von außen beſchränkt, ſondern nur durch ſich ſelber bedingt werden; aber er kann, iſt er allmächtig kraft ſeiner Allmacht und nicht durch Beſchränkung derſelben frei ſich dazu beſtimmen, ſein Thun durch Cauſalitäten in der von ihm geſetzten Welt zu bedingen, denen er die Möglichkeit freier Entſcheidung verlieh. Das Nähere wird aber erſt bei den höheren Kategorien des Gottesbegriffes, zumal den ethiſchen Eigenſchaften Gottes vorkommen müſſen.

Anmerkung 2. Die Idee Gottes als des abſoluten Lebens, wenn ſie das höchſte von Gott Auszuſagende wäre, ließe nicht Raum für die Unterſcheidung Gottes und der Welt. Leben iſt für ſich noch eine phyſiſche Kategorie. Iſt Gott nur als das Alleben gedacht, ſo wird Weltbewußtſein und Gottesbewußtſein in einander fließen, wie in der indiſchen Religion. Um dann wenigſtens einigen Unterſchied zu ſetzen, wird dann die Welt als Selbſttheilung oder Erſcheinung Gottes angeſehen und Gott ſelbſt als mit Endlichkeit behaftet gedacht werden müſſen, was alles ſeiner Abſolutheit widerſpricht. Der Kreis des Naturlebens kann nicht von der Natur, noch durch Gott, wenn er bloß Natur iſt, durchbrochen werden.

3. Von einer Natur, wohl auch Leiblichkeit in Gott ſprechen viele Myſtiker und Theoſophen[1] in manchfaltiger Weiſe. So ſagt

[1] So Jak. Böhm, Oetinger und ſein Interpret Hamberger. Gott und ſeine Offenbarung 1839. S. 81. Schöberlein, Jahrb. für deutſche Theologie 1861, 1. Hamberger, Andeutungen z. Geſchichte u. Kritik des Begriffs der himmliſchen Leiblichkeit daſ. 1868, 1. Aehnlich St. Martin, Franz von Baader; Billroths Religionsphiloſophie 66. 70. Erdmann, Natur oder Schöpfung? S. 84. Vatke, die menſchliche Freiheit S. 237. Weiße, Philoſ. Dogm. 1, 466 ff.

Hamberger: Gott hat keinen Körper, aber eine Leiblichkeit im Sinne von 1 Kor. 15, 45. Ebenso verbreitet sich Schöberlein über das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit. Nach Rothe[1] ist Gott als Gesetzter werkzeuglich für sich selbst, Organ mit Beziehung auf Anderes, natura, nicht factura, werdend von innen heraus; womit aber noch nicht Materialität oder Zeitlichkeit gegeben sei. Weiße[2] bezeichnet die Natur in Gott als das Seelische oder das Gemüth in Gott, das er auch Sohn nennt; während Sengler unter Natur in Gott die vom trinitarischen Wesen gesetzten Eigenschaften Gottes versteht. Nach Vatke setzt sich Gott als menschliche Natur, und hat daran die Voraussetzung seines Geistseins und Werdens. Selbst Calvin, trotzdem daß er einem Servede gegenüber stand, sagt: Fateor pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur: naturam esse Deum. Aber eigentlich sei natura die gottgesetzte creatürliche Ordnung, und es sei eine harte wie gefährliche Redeweise, Gott vermischend in den Kreislauf seiner Werke einzuflechten.[3] Aber etwas Anderes ist es, Gott Natur zu nennen, etwas Anderes eine Natur in Gott zu lehren, indem im letzteren Fall das physische Wesen Gottes von dem ethischen unterschieden werden kann. Das müssen in gewisser Art schon alle die thun, welche einen objectiven Unterschied der ethischen Eigenschaften von den übrigen statuiren. Chalybäus sagt treffend: Man könne freilich keine ewige, selbständige Materie setzen; das würde Princip des Materialismus und Deismus (einer Unabhängigkeit der Welt von Gott). Aber man soll auch Anstand nehmen, in Gott nur Denken zu setzen, weil das auf idealistischen Pantheismus (Akosmismus) führen würde.[4] Er fährt fort: Also sei zu sagen: Es existirt eine materia prima ewig, aber als das mit dem Denken (dem Ideellen) coexistentielle, reale Moment in dem absoluten Wesen selber, nicht als Materie neben Gott oder in bestimmter Gestalt, das ist als Körperwelt, aber auch nicht bloß als gedachte Materie, da wäre sie wieder bloße Denkthätigkeit, vielmehr als das substantielle Seelenhafte, als die Basis des göttlichen Willens. Damit sei der Materialismus überwunden; denn die Materie sei da das Bestimmte, nicht wie im

[1] Rothe, Theol. Ethik. A. 1. I. § 16 ff.
[2] Philos. Dogmatik 1, 466 ff.
[3] Instit. I, 5, 5.
[4] Wissenschaftslehre S. 110. 115. Aehnlich Harms s. u. S. 249.

Materialismus, das Beſtimmende, und doch ſei ſie auch nicht bloß das Richtige, wie der Idealismus will. Die materia prima in Gott ſoll ihm alſo nur Ausdruck für den Realismus im Schöpfungsbegriffe ſein. So viel Richtiges nun aber in dieſen Grundgedanken liegt, ſo wie dieſes, daß unſere Materie nicht unmittelbar aus einer zu Gottes Weſen gehörenden natura (oder materia prima) abzuleiten ſei, ſo genügt doch auch die Unterſcheidung von materia prima und secunda noch nicht. Geſetzt jene wäre in Gott, ſo kann eine Leidentlichkeit in Gott auch nicht für ſeine natura zugegeben werden. Denn die Beſtimmbarkeit der natura in Gott durch ſeinen Willen, ihre Abhängigkeit von ihm wird nicht als ein Leiden dieſer Natur, als drängte ſie ins Unbegrenzte und würde erſt durch ſeinen Willen in Schranken gebracht,[1] angeſehen werden dürfen, ſondern das reflexive Beſtimmen der natura Gottes durch ſeinen Willen iſt im Einklang mit ſeiner natura, und dieſer Wille ſetzt ſie für ſeine Zwecke ihrem Weſen gemäß in Bewegung. Unſere Materie darf alſo jedenfalls aus einer göttlichen materia prima nicht ſo abgeleitet werden, daß wir annähmen, Gott ſetze ſeine materia prima in Leidentlichkeit um, verwandle dieſe Seite ſeines Weſens in die leidentliche Materie, die wir kennen. Es iſt ſehr richtig, daß die Theologie von Alters her an einem Spiritualismus leidet, gegen den der jetzt mehr als ſonſt verbreitete Materialismus der Gegenſchlag iſt. Um ihn zu überwinden, wird es darauf ankommen: 1) daß der Geiſt nicht durch die Materie beherrſcht, 2) die Materie nicht als ſelbſtändig gegen den Geiſt, ſondern 3) als vereinbar mit dem Geiſte gedacht werde, und durch deſſen Aneignung der Vergeiſtigung fähig. So dient ſie dann dem Geiſt, und iſt zugleich für ihn ein Gewinn.[2] Das, was unſerer Materie in Gott entſpräche, müßte zugleich ſeiner Tendenz zur Selbſtoffenbarung dienen, und adäquates Organ für den Offenbarungswillen ſein (ſ. u.); andrerſeits was in Gott beſtimmt wird durch Gott, muß auch lebendig und activ in ſeiner Weiſe ſein, aber, wie wir bei der Gerechtigkeit bald ſehen werden, in ſeiner Ordnung oder ſo daß die phyſiſche abſolute Lebendigkeit in Gott den geiſtigen und ethiſchen Zwecken dient. Was das Richtige in dem Theologumenon von einer Natur in Gott iſt im Gegenſatz

[1] Wie Schelling in ſeiner Philoſ. der Mythologie u. ſ. w. will.

[2] Harms, Einl. in die Phyſik 1869. S. 376 ff. denkt ſie ganz eigenſchaftlos.

gegen idealiſtiſche oder ſpiritualiſtiſche Theorien, das Intereſſe des Realismus iſt, wie mit Recht Oetinger und Tobias Beck geltend machen, mit dem zugleich bibliſchen Begriff, „abſolutes Leben", wenn er entwickelt wird, unmißverſtändlich ausgeſagt. — Noch iſt übrigens zu beachten, an der Beſtimmung: Gott iſt abſolutes Leben haben wir keineswegs bloß eine Formbeſtimmung — wie z. B. „Werden" wäre, ſondern eine Fülle, ein abſolutes πλήρωμα göttlicher Kräfte, und es muß ſich nun weiter fragen, wie die Form dieſes abſoluten Lebens näher zu denken, und ob dieſe realen Lebenskräfte in Gott nur phyſiſch oder auch geiſtig zu beſtimmen ſind? Darauf verſprechen die andern ſogenannten Argumente die Antwort. Wir wollen ſie gleichfalls dem Ganzen, das wir ſuchen und darnach umgeſtaltet, einzuverleiben unternehmen.

§ 22. Das phyſiko-teleologiſche Moment des Beweiſes.

Der allgemeine Begriff des abſoluten Lebens zeigt ſeine Erfüllung, und hat ſeine concretere Beſtimmtheit durch das wahre Moment in dem phyſiko-teleologiſchen Beweis, deſſen Bedeutung darin beſteht, die dem vernünftigen Denken weſentliche Idee des Maßes, der Zweckmäßigkeit, Harmonie, Schönheit auch mit dem Gottesbegriff zu vermitteln. So wird dieſes Argument zum Ausgangspunkt, um das Abſolute als lebendiges Maß, als Harmonie in ſich, und als das Schöne, iſt aber eine Welt, als Princip von all dieſem in ihr zu bezeichnen.

Anmerkung. Bei Gott als dem Maße iſt die chineſiſche Religion ſtehen geblieben, die römiſche denkt ihn als das Princip die Zweckmäßigkeit die griechiſche faßt das Göttliche als das Schöne und als das Princip aller Schönheit auf.

1. Die gewöhnliche Form unſeres Beweiſes iſt: „Das Univerſum, das All der Natur iſt vollkommen und harmoniſch, worin ſowohl die Zweckmäßigkeit als Schönheit liegt. Die Ordnung und Uebereinſtimmung zwiſchen dem Einzelnen und dem Ganzen, dieſe abſichtliche Zweckbeziehung des Einen auf das Andere, z. B. des Auges und des Lichts, der Sonne und der Erde, die den Dingen in ihrem Außereinander zufällig iſt und die ſie ſich nicht können gegeben haben, ſetzt eine intelligente weiſe zuſammenordnende Urſache voraus, die nach der Idee des Zweckes und der Schönheit die Welt geſetzt hat." Kant wendet hiegegen ein, der Beweis führe nur auf einen Weltbaumeiſter, einen Ordner der Formen

und Beziehungen der Dinge, nicht aber auch auf einen Schöpfer des Stoffes. Aber dieſe Inſtanz erledigt ſich, wenn der phyſiko-teleologiſche Beweis nicht ein Ganzes ſein will, ſondern ſich das kosmologiſche Moment vorausſetzt, wonach, wenn etwas außer Gott iſt, Alles, nicht bloß die Form der Welt, ſeine abſolute Begründung in der abſoluten Urſache haben muß, welche Urſache ihrer ſelbſt iſt. Ein weiterer Einwurf Kants, daß er nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis ſei, muß uns, ſoweit er Wahrheit hat, vielmehr willkommen ſein als Hinweis auf die richtige Geſtaltung des phyſiko-teleologiſchen Argumentes. Denn in der That, der ontologiſche Gedanke, der mit dem nothwendigen Begriff das nothwendige Sein verbindet, muß ſich auch durch den phyſiko-teleologiſchen Beweis fortſetzen, ſo daß die Ideen, die ſeinen Inhalt bilden, Maß und Zweckmäßigkeit, Harmonie und Schönheit, wie ſie nothwendig zu denken ſind, ſo auch als ſeiende feſtgeſtellt und mit dem abſoluten Weſen zuſammengeſchloſſen werden müſſen.

2. Die Welt der Natur iſt voll von wunderbaren Einrichtungen und Beziehungen des Auseinanderliegenden auf einander, um gewiſſe Reſultate hervorzubringen, ſo daß eine Theologia naturalis kann entworfen werden mit Sammlung merkwürdiger Beiſpiele zweckvoller harmoniſcher Zuſammenordnung der natürlichen Dinge.[1] Erde, Meer, der Luftkreis mit der Meteorologie, das Leben in Pflanzen, Thieren und Menſchen bietet ſich der Betrachtung und dem Verſuche dar, um Gottes Sein und Eigenſchaften daraus zu erſchließen, ja um die Natur als Typus des Geiſtigen und weiterhin des Chriſtlichen aufzuzeigen. In der That verfehlt die Natur nicht, in dem unverdorbenen Gemüth tiefe, weiterführende Eindrücke genannter Art hervorzurufen.[2] Dieſe ſichtbaren Gebiete enthalten Lichtſpuren die Menge, die in eine überſinnliche Welt idealer Gedanken hinüberweiſen. Nur eine abgeſtandene geiſtloſe Natur-

[1] Dahin gehören: Die natürliche Theologie von Reimarus; die Bridgewater-Bücher (Ueber die menſchliche Hand); Zöckler, Theologia naturalis 1860. Mac'Cosh, The Supernatural in relation to the Rational. London 1862. S. 18 ff. Nicht bloß von Hartmann, Philoſ. des Unbewußten 1873. A. 5. S. 633 ff. erkennt innerhalb der Welt eine Teleologie an, obgleich ihm die Exiſtenz der Welt ſelbſt nicht vernünftig iſt, ſondern auch der Materialismus ſieht ſich durch die Empirie genöthigt, eine Teleologie in ihr, allerdings neben einer Dysteleologie anzuerkennen.

[2] Röm. 1, 18—21. Pſ. 104. Vgl. auch die Parabeln des Herrn.

betrachtung hält die sichtbare Welt für unfähig, Geistiges aufzunehmen und auszudrücken. Aber doch fehlt dem physiko-teleologischen Beweis für sich zur Bündigkeit mehr als Eines nach Inhalt und Form. Nicht überall repräsentirt sich uns Zweckmäßigkeit oder Harmonie; die Induction ist mit unsern Mitteln nicht vollständig herzustellen.[1] Sodann in die Aufstellung dessen, was als Zweck anzusehen, mischt sich leicht Willkür ein. Vieles ist scheinbar zweckloses Wirken. Was als Zweck von der einen Seite sich scheint nachweisen zu lassen, das wird durch andere Kräfte des Universums wieder vernichtet, z. B. Frucht oder Same sei Zweck der Pflanze, sie werden wieder zerstört. Nun könnte man allerdings zu dem Begriff von Mittelzwecken greifen, welche, wie sie einerseits Zwecke eines Processes sind, so wieder — auch durch ihre Zerstörung — zu Mitteln werden für einen höheren, umfassenderen Zweck in fort und fort aufsteigender Linie. Aber das Naturleben zeigt uns keinen solchen Alles umfassenden Zweck, bei dem wir beruhen könnten, es ist vielmehr ein Kreislauf von Entstehen und Vergehen, und selbst der Mensch, wenn er sich als den Zweck der Natur ansehen wollte, wird von ihr, die ihm Mutter war, wieder verschlungen, und bildet so eine Instanz gegen das physiko-teleologische, auf endliche Zwecke gebaute Argument. Wenn wir nicht zu höheren als nur natürlichen Zwecken gelangen, die allen einzelnen Zwecken Maß und Ordnung setzen, so bleibt nur übrig, entweder an der Zweckmäßigkeit der Weltordnung zu verzagen, oder ohne Nachweis bei dem Glauben stehen zu bleiben, daß Alles zweckmäßig geordnet ist. Aber auch die Form des Zweckverhältnisses ist im physiko-teleologischen Beweise noch unvollkommen, weil er so formirt ist, daß Mittel und Zweck noch auseinanderliegen. Was Zweck ist, das ist nicht auch wieder als Mittel gedacht und zwar im Verhältniß auch zu dem, was Mittel war, und was Mittel, nicht auch wieder als Zweck. So wenig wird als die wahre Zweckmäßigkeit das Wechselverhältniß, das Sichdurchdringen von Mittel und Zweck gedacht, daß vielmehr das Außereinanderliegen des Einzelnen, das sich doch wie Mittel und Zweck oder zweckmäßig zu einander verhält, also die Zufälligkeit ihres Zusammenseins und Wirkens, den Schluß auf eine absolut intelli-

[1] Naturforscher können, je nachdem sie den Kreis, der durch Teleologie beherrscht sein soll, enger oder weiter ziehen, von Dysteleologie oder Teleologie reden.

gente Ursache motiviren soll. Allein das ist nur eine unvollkommene Form des Zweckverhältnisses. Höher ist erst die Form, wo der Zweck dem Mittel eingeboren ist und sein Mittel nicht mehr außer sich hat, eben damit nicht mehr abhängig ist von etwas, was er nicht durch sich selber setzt. Wie wir nun früher sahen (§ 20), eine höhere Form des Causalitätsverhältnisses sei das der Wechselwirkung, so wäre auch die höhere Form des Zweckverhältnisses (und in dieser seiner Wahrheit müßte es der göttlichen Intelligenz zugeschrieben werden) erst dann erreicht, wenn das Universum, das die Gottheit als absolutes Leben und als absolute Intelligenz setzt, Mittel und Zweck zugleich ist, so daß die realen Potenzen, die Gott als absolutes Leben in sich trägt, den Ideen dienen, die das verbesserte physiko-teleologische Argument geltend machen kann. In der That stellt sich diese höhere Form des Zweckverhältnisses schon in der Welt dar. Die Idee des Organismus ist eben dieses Wechselverhältniß, diese Gegenseitigkeit von Mittel und Zweck. Das Leben ist der Zweck, der sich selbst setzt, und ist als setzend Seele, als gesetzt Organismus. Das Gesetzte (oder das Product) ist wieder Leben, aber als Organismus oder als Mittel des Lebens wie er zugleich entfaltetes Leben oder Zweck ist. Die Organe sind einerseits Mittel der Realisirung und Erhaltung des Lebens, aber sie sind auch des Lebens Darstellung oder Auswirkung. Ihre Einheit, der Organismus ist das reale Leben selbst, und die Organe erhalten den Organismus, aber dieser auch sie. Der Organismus, welcher Mittel und Zweck in einander hat in Wechselwirkung, entspricht also vollkommener als die Facta, auf welche der physiko-teleologische Beweis zu recurriren pflegt, dem Begriffe der Zweckmäßigkeit, des Maßes, der Harmonie. Auf den Organismus also wäre von diesem Beweis zu reflectiren, um diese vollkommenste Form des Zweckverhältnisses für den Schluß auf Gottes Dasein zu verwenden. Jedoch auch diese vollkommenere Form erlaubt nicht, aus der Zweckmäßigkeit in der Natur auf Gott als das absolute Maß, die absolute Intelligenz, Schönheit oder Güte zu schließen. Denn einmal: alle einzelnen Organismen in der Welt vergehen; ihr Untergang bildet also einen Widerspruch dagegen, daß sie schlechthin als die Zwecke angesehen werden, mit genügenden Mitteln zur Selbsterhaltung ausgestattet. Vielmehr vergehen diese Mittel mit den Zwecken, und so kann aus ihnen und ihrem Verhältniß nicht auf

abſolute Zweckmäßigkeit geſchloſſen werden. Aber auch, wenn wir die ganze Natur als Einen Organismus anſehen, ſo können wir ein abſolut Vollkommenes auch in ihr noch nicht verwirklicht ſehen, oder Schlüſſe auf eine abſolute Weisheit daraus bilden. Denn zwar ſie dauert fort, wenn auch das Einzelne ſich ändert, aber ſie ſelbſt hat ihre Geſchichte, ihr zeitliches Werden, iſt alſo ſchon deshalb kein vollkommenes Werk und in ihrer Geſchichte ändern ſich alle ihre Geſtalten. Wäre nun ſchlechthin kein Mangel in der Selbſtdarſtellung des Lebens in den einzelnen Geſtalten, warum werden die Geſtalten gewechſelt, die früheren zurückgenommen und mit abermals vergänglichen vertauſcht? Dem Begriff des vollkommenen Organismus, in welchem nichts entbehrlich oder zufällig, nichts zu wenig oder zu viel ſein kann, entſpricht dieſe Beſchaffenheit der Welt nicht, ſie iſt damit im Widerſpruch. Sonach, wie auch der phyſiko-teleologiſche Beweis gewendet werde, er vermag nicht auf eine abſolute Intelligenz, Zweckſetzung u. ſ. w. via causalitatis zu führen. Endlich iſt auch auf eine von der Welt verſchiedene abſolute Intelligenz ſo nicht zu kommen. Man könnte vielmehr hier noch verſuchen, das Univerſum ſelbſt als ein ζῶον anzuſehen, deſſen einzelne Glieder die Weltkörper ſeien und dem eine Harmonie, Zweckmäßigkeit, Schönheit eingeboren ſei, ſo daß es mit ſicher treffendem plaſtiſchen Triebe nicht bewußt und doch verſtändig nach einer immanenten Logik oder Mathematik wirkte.[1]

3. Das Bisherige hat gezeigt: Die Welt offenbart zwar genug von Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, genug Intelligenz und Güte, um daran zu denken, was der phyſiko-teleologiſche Beweis will, aber zu wenig, um mit dem Schluß von der Wirkung auf die Urſache weit genug zu reichen, nämlich um zu Gott als dem Princip abſoluter Zweckmäßigkeit, Ordnung, Schönheit zu gelangen. Das erſcheint zunächſt als ein Mangel; aber näher betrachtet läßt ſich der Mangel zum Guten wenden und ſpricht jedenfalls nur die Wahrheit der Sache aus. Der Mangel, die Unvollkommenheit der Natur zeigt uns, daß wir nicht können ſtehen bleiben bei der in ihr erſcheinenden Zweckmäßigkeit und Harmonie als einem Abſoluten und es bedarf alſo einer Erhebung über die Welt, um zu dem widerſpruchsloſen Abſoluten, Göttlichen zu

[1] Vgl. V. Hartmann, Philoſ. des Unbewußten, das er mit Clairvoyance in Beziehung auf das Zweckmäßige ausſtattet.

kommen, das die Natur bekennen muß, nicht zu sein. Aber doch enthält die Welt, wie das Unternehmen des physiko-teleologischen Beweises selber zeigt, soviel, daß sie anregt zur Conception der Idee eines absoluten Zweckes, einer vollkommenen Harmonie und Schönheit. Ist nun diese Idee nur erst concipirt, so kann auch die Vernunft nicht mehr anders, als sie als ein Gut unveräußerlicher Art und so als eine nothwendige Vernunftidee zu denken,[1] dann aber auch diese Idee mit der des realen, absoluten Lebens zu vermitteln. Und so formiren wir, das ontologische Moment einflechtend, aber jetzt es auch näher bestimmend, das Beweiskräftige in seinem Gedanken so:

„Die Idee der Ordnung und des Maßes, der Zweckmäßigkeit und Schönheit, die alle Momente der Idee der Harmonie sind, ist eine so werthvolle Idee, daß die Vernunft, hat sie sie nur erst concipirt, auf sie nicht wieder verzichten kann. Sie ist Vernunft, indem sie auch diese Idee in sich trägt; und diese ist eine nothwendige Idee. Nun stellt die Welt, auf deren Anregung allerdings diese Idee zum Bewußtsein kommt, dieselbe nur unvollkommen dar, also kann das Denken bei der Welt sich nicht beruhigen, sondern kommt zur Ruhe nur in der Idee der absoluten und vollkommenen Zweckmäßigkeit, Schönheit und Harmonie."

Ist aber diese Idee gewonnen und als werthvoll in sich erkannt, so kann sie auch nicht außerhalb des Göttlichen, des absoluten Lebens gehalten bleiben, das als nothwendig und nothwendig seiend gefunden ist. Denn wir können nicht zwei Absolute setzen, ein ideelles neben dem realen, die mit einander nichts zu thun hätten. Sondern es ist Ein Absolutes. Also ist zu lehren:

§ 22 b.

Die Gottheit ist das absolut harmonische Leben.

1. Die Grundlage der im physiko-teleologischen Argument vereinten regulativen Ideen ist das Maß. Das Wissen des Maßes ist die Mathematik, Deo coaeterna (Kepler), ὁ θεὸς ἀριθμεῖ (Gauß). Aber die Einheit jener regulativen Ideen des Maßes, der Zweckmäßigkeit und Schönheit ist die Idee der Harmonie, Zusammenstimmung. Diese Zusammenstimmung des Vielen auf der Grundlage des Maßes kann

[1] Vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen A. 2. S. 1—77.

aber eine doppelte sein. Entweder hat etwas die Stellung eines Mittels für ein Anderes, ist nicht um sein selbst willen, sondern nur für dieses Andere, für dieses aber entsprechend angemessen gewollt. So ist das Andre sein Maß, es kann daher beurtheilt werden nicht nach sich selbst, sondern nur nach seinem Verhältniß zum Andern. Das nennen wir das Nützliche, Zweckmäßige, wie schon Augustin sagt: das Passende, Nützliche, Anständige hängt ab von einem Andern, kann nicht beurtheilt werden nach sich selbst, sondern nach seinem Verhältniß zu einem Andern. Oder aber ist es gewollt um sein selbst willen, so daß eine Befriedigung, ein Beruhen in ihm selbst ist, da ist nicht ein Andres sein Maß, da hat es das Maß in sich selbst, und durch das maßvolle, harmonische Sein seiner selbst ist es schön.[1]

Das Schöne ist so eine eigene in sich ruhende Totalität, während das Nützliche nur für Andres ist. Freilich sind alle diese Bestimmungen hier, wo wir den Geist noch nicht haben, nur erst physischer Bedeutung. — Wenn nun aber die Idee des Maßes, der Zweckmäßigkeit und Ordnung, der Schönheit und der Harmonie ontologische Nothwendigkeit hat, d. h. von der Vernunft, die sie einmal auf Anregung der Welt als Natur concipirt hat, nicht wieder kann aufgegeben werden, vielmehr zusammen zu denken ist mit dem nothwendigen und seienden absoluten Wesen,[2] so erhebt sich sofort eine Schwierigkeit. Wie soll dieses zusammengedacht werden mit dem absoluten Wesen? Ist Gott das innere Maß des All? So faßt ihn die alte chinesische Religion. Aber soll dies die Definition seines Wesens sein, so ist das voreilige Einmischung der Welt. Gott muß in sich selbst vor allem die Gesetze des Maßes tragen. Oder ist das Zweckmäßige als das höchste Gut anzusehen? Ist das Nützende als das Göttliche zu verehren, wie die römische Religion thut, deren Göttercult ein Cult der wohlthätigen, nützenden Götter ist? Aber offenbar ist, daß man hierbei rein in der endlichen Sphäre, ja in der des Eigennutzes bliebe, und keine Aufrichtigkeit der religiösen Hingebung stattfände. Das Göttliche wäre da nur

[1] Vgl. Augustin. Ep. ad Marcell. Ed. Venet. II, 538: pulcrum per se ipsum consideratur et laudatur; es schließe auch das Maß in sich. Als das Schöne sei Gott liebenswürdig, denn nur das Schöne können wir lieben, aber das wahre Schöne sei das Uebersinnliche, die unveränderliche Wahrheit.

[2] § 22, 3.

als Mittel für den Menschen gedacht. Am nächsten läge, mit der griechischen Religion das Göttliche als das in sich beruhende Schöne zu denken. Aber hier entsteht eine Schwierigkeit, der, wenn nicht das Gebiet des Schönen überhaupt, doch das Schöne in der griechischen Auffassung unterliegt, der auch die griechische Religion erlegen ist. Der Begriff des Schönen scheint eine Leiblichkeit und Erscheinungsseite vorauszusetzen, sofern es Harmonie des erscheinenden Lebens ist, auch scheint zur Harmonie eine Vielheit von Verschiedenartigem zu gehören. Wie paßt das auf Gott? Die Antwort ist nicht schwer. Die Idee der Schönheit und Harmonie ist nicht davon abhängig, ob sie einen materiellen Stoff habe. Wir können in uns auch ein rein geistiges Bild haben. Schon die innere Idee, das Ideal des Künstlers kann schön sein. Schönheit ist zunächst und ursprünglich Form, Urform; und nicht aus der Materie stammt die Schönheit, sondern diese ist wie Maß und Ordnung, Formprincip, durch dessen Hineinbildung in die Natur diese schön, zweck- und maßvoll ist, so weit sie es ist. Dieses formende Princip nun muß auch im Gedanken für sich fixirt werden können und zwar nicht bloß als Gesetz des Schönen und Harmonischen außer sich, sondern auch des absoluten Wesens eigne Realität muß diesem Gesetz entsprechen, oder das Gesetz des Schönen, der Ordnung und Harmonie muß absolute Realität in dem absoluten Wesen haben. Und das können wir mit Augustin, der besonders Gott als das Urschöne und Harmonische zu denken liebt, behaupten, ohne in unzulässiger Weise Vielheit und Leiblichkeit in Gott hineinzutragen. Denn wir haben[1] in Gott als absolutem Leben ein Pleroma von realen Lebenspotenzen gefunden, von welchen wir also jetzt sagen müssen, daß sie ihre Form, ihre harmonische Gestaltung haben durch die Ideen, die das physikoteleologische Argument behandelt. Was man, richtig verstanden, von der Natur in Gott sagen kann, kommt hier zu Statten. Das absolute Leben, sagen wir also, ist in der Fülle seiner Potenzen schlechthin zweckvoll in sich. Es ist nicht bloß ohne Widerspruch; die göttlichen Lebenspotenzen sind in harmonischem Gleichgewicht, das göttliche Leben ist in sich selbst zurücklaufender Zweck, Selbstzweck. Das göttliche Leben ist ferner herrlich in sich, bildet einen schönen, ewigen,

[1] § 21.

harmoniſchen Rythmus in ſich ſelbſt und dieſe Urſchönheit ſtellt auch urbildlich das Maß, die ewige Wohlordnung (εὐταξία) dar, den vollkommenen Organismus und iſt, wenn Welt iſt, Princip aller wohl abgemeſſenen Gleichgewichte, alles Zweckvollen oder Nützlichen, alles Schönen und Harmoniſchen, mit Einem Wort alles phyſiſch Guten[1] in der Welt. Die Urformen der Dinge, und die Uridee der Zweckmäßigkeit und Schönheit müſſen in Gott ſein.

2. Die Religionsgeſchichte im Verhältniß zu dieſen Ideen. Mit den beſprochenen Ideen iſt ſchon etwas Großes gegeben: aber allerdings liegt auch die Verflechtung des Göttlichen mit dem Endlichen bei dieſen Kategorien für ſich noch nahe, wodurch dann bei all jenen Religionen ein Widerſpruch in das abſolute Leben aufgenommen wird, dem ſie mit ihrer Götterwelt erliegen. Sie tragen zwar, am meiſten die griechiſche Religion, jene Ideen, in welchen ein Strahl des Göttlichen iſt, von der Natur her, den natürlichen Menſchen mit eingeſchloſſen, auf das Göttliche ſo über, daß die Götter zu idealen Geſtalten werden, welche Unvollkommenheiten der Erſcheinung jener Ideen in der Erfahrungswelt abgeſtreift haben, und eine ideale Welt erbaut ſich ſo über der empiriſchen. Aber dabei war doch nicht ſtehen zu bleiben. Jene Götter ſind nur ſchöne Naturen, das Schöne dieſer Götterwelt iſt Naturſchönes. Der Geiſt wirkt gleichſam nur als natürliche Seele herein in den göttlichen Geſtalten der Hellenen. Die Zwecke der Götter ſind endliche, alſo auch ihre Weisheit und Seligkeit. Damit iſt nothwendig auch zerſplitternde Vielheit des Göttlichen gegeben, wogegen das vernünftige Bewußtſein der Einheit des Abſoluten früher oder ſpäter reagirt. Während ferner die griechiſchen Götter rein in ſich beruhendes, ſich genießendes ſchönes Daſein ſind, ſo vertritt die römiſche Religon mit ihrer Verſtändigkeit, wenn auch poeſielos das wahre Moment des ernſten, auf einen Zweck gerichteten Sinnes; nur ſollten, damit nicht dieſer Ernſt zum Egoismus werde, die Zwecke nicht bloß endliche bleiben und dem Schönen nicht bloß entgegengeſetzt ſein. In der abſoluten Harmonie muß der ideale Glanz des Schönen mit dem realiſtiſchen Moment der Zweckmäßigkeit geeint ſein. Aber die griechiſche Religion hat nur das Erſte, die römiſche nur das Zweite. Ganz anders ſteht die hebräiſche Religion da.

[1] 1 Moſ. 1, 31.

Sie weiſt den Beſtimmungen des phyſiko-teleologiſchen Arguments ihre richtige Stelle negativ und poſitiv an und ſteht auch hier wieder weit höher als die anderen. Man hat zwar von ihr oft die Vorſtellung, daß ihr Gott nur das ſchlechthin erhabene Weſen iſt, deſſen reine, ſich ſelbſt gleiche Einfachheit und Idealität der Welt nur als einem zufälligen Scheinſein oder Nichts, dem Menſchen als einem Weſen, das nur Staub und Aſche iſt, gegenüberſtehe. So noch Hegel. Das iſt aber unrichtig, wie ſchon die Kosmogonie zeigt.[1] Inſonderheit preiſt das alte Teſtament Gott häufig als das Princip von Zahl, Maß, Gewicht, beſonders das Buch Hiob: „Er machte dem Winde ſein Gewicht und ſetzte dem Waſſer ſeine gewiſſen Maße.“ „Wer hat der Erde das Maß geſetzet und wer hat über ſie eine Richtſchnur gezogen?“ „Er wieget die Hügel mit einer Wage. Er hat dem Waſſer ſein Ziel geſetzt“ „Er hat die Bande des Siebengeſtirns gebunden“ „Er führet das Heer der Sterne bei der Zahl heraus.“[2] Kurz „ſeine Hand theilet das Maß aus“.[3] Was das Buch der Weisheit ſo zuſammenfaßt: „Du haſt alles geordnet mit Maß, Zahl und Gewicht.“[4] Bei dem engen Zuſammenhang des Maßes mit dem für die altteſtamentliche Religion ſo wichtigen Begriff der Gerechtigkeit, iſt auch gar nicht zu verwundern, daß das alte Teſtament ſo viel hievon redet. Wiederum, artet der jüdiſche Geiſt aus, ſo liegt ihm ebendaher nahe ein Hängenbleiben an Zahl, Maß und Gewicht, da wird aus dem Iſraeliten der Kanaaniter, der Kaufmann.[5] Dieſer Zuſammenhang des Maßes mit der Gerechtigkeit tritt auch hervor in ausdrücklichen Stellen wie: „Rechte Wage und Gewicht iſt vom Herrn.“[6] Während die anderen Religionen aber gewöhnlich die Weltentſtehung nicht durch das Maß bedingt ſetzen, noch durch Zwecke, die die Anwendung der Geſetze des Maßes beſtimmen, ſondern nur in der ſchon ſeienden Welt dieſelben

[1] 1 Moſ. 1, 31.

[2] Hiob 28, 25. 38, 5. 10. 11; vgl. Jeſ. 40, 12. Hiob 26, 10. 38, 31. 9, 9. Sprüchw. 8, 29. Jeſ. 40, 26.

[3] Jeſ. 34, 17. Hiob 14, 5. 21, 21.

[4] Weish. 11, 22.

[5] Vgl. hiezu den Propheten Hoſea und Löwe's Abhandlung über denſelben in Pelts Mitarbeiten 1840. Auch den Jona führt die Flucht vor ſeinem Beruf auf ein phöniciſches Kauffahrteiſchiff.

[6] Sprüchw. 10, 11. 20, 10.

aufſuchen, ſo haben die Geſetze von Maß, Zahl und Gewicht für die altteſtamentliche Religion ihren ewigen Ort in Gott, nämlich in der Weisheit, welche zugleich Künſtlerin, für die realen Zwecke die Erfinderin iſt, gleichſam die göttliche Phantaſie, und nach dem durch dieſe Zwecke gegebenen Maße des Werthes alle Kräfte ordnet und gegen einander abwägt. In den Sprüchwörtern[1] ſpricht die Weisheit: Er hatte mich im Anfang ſeiner Wege, ehe die Welt gegründet war. „Da er der Erde Grund legte, da war ich Werkmeiſterin bei ihm und hatte meine Luſt täglich und ſpielte vor ihm alle Zeit.“ Das „bei ihm“ (אֶצְלוֹ) drückt aus, daß die Weisheit ein neues Moment ſei, das zu dem Allmächtigen (אֵל שַׁדַּי) hinzukommt, gleichwohl aber in Einheit mit ihm ſteht.[2] Auch die Idee der Zweckmäßigkeit und zweckmäßigen Bezogenheit der Dinge auf einander tritt ſchon 1 Moſ. 1 in der Stufenfolge der Schöpfungen deutlich hervor.[3] Dahin gehört auch die Prophetie. Israel hat die Idee der Teleologie gleichſam zur Seele; ſeine ganze Geſchichte geht auf ein Ziel los, das ſtetig verfolgt wird und der Glaube hieran wird von dieſer Religion gefordert. Weniger, könnte man auf den erſten Anblick denken, trete die Idee der Schönheit in Bezug auf Gott im A. T. hervor, um des nothwendigen Gegenſatzes zu den Naturreligionen und der dieſer Idee naheliegenden ſinnlichen Beimiſchung willen. Aber doch redet der Pſalmiſt von „dem ſchönen Glanz Gottes“. „Licht iſt das Kleid, das du anhaſt“; „Jehova iſt herrlich geſchmückt“.[4] Aber allerdings, während die griechiſche Religion auf die Schönheit der Form das Hauptgewicht legt, in der Geſtalt ſelbſt ſchon den vornehmſten Gehalt ſieht, ſo iſt das Schöne, der Glanz, Schmuck, die Pracht dem A. T. nur das Gewand Jehova's. So daß auch hier eine ähnliche Unterſcheidung wiederkehrt zwiſchen einem innerſten Heiligthum in Gott und zwiſchen ſeiner Erſcheinung, wie zwiſchen den חַיּוֹת, den Lebeweſen und zwiſchen ihm ſelbſt.[5] Das liegt beſonders auch in einem charakteriſtiſchen Ausdruck, der dem A. T. ſehr geläufig iſt und

[1] 8, 26 vgl. Hiob 38, 10. 11. Pſalm 104, 9.
[2] Aehnlich das πρὸς Joh. 1, 1. 2.
[3] Ebenſo Pſ. 104, 21; vgl. Apoſtelgeſch. 14, 14—18.
[4] Pſ. 50, 2. 104, 1.
[5] § 21, 1.

welcher die Schönheit ſo in ſich begreift, daß zugleich darin die Erhabenheit, Transcendenz liegt: das iſt die „Herrlichkeit Gottes". הוֹד וְהָדָר, נְאוֹת, כְּבוֹד.[1] „Ich will reden von deiner herrlichen ſchönen Pracht." Jene Viſion[2] ſchließt: „Das war der Anblick der תְּמוּנַת der Herrlichkeit Jehova's", die Moſe zu ſehen verlangt hatte, und die an ihm vorüberging.[3] Dieſe Herrlichkeit iſt zwar in den Wolken,[4] aber ſie will auch offenbar werden: Der Gott der Herrlichkeit erſchien dem Abraham. Die Herrlichkeit ließ ſich nieder auf dem Berge Sinai; erfüllte das Haus des Herrn.[5] Ja ſie will, wie über Israel,[6] ſo über die Heiden aufgehen. Alle Welt ſoll der Herrlichkeit des Herrn voll werden.

Aber das A. T. hat Gott als den Majeſtätiſchen, Herrlichen, ſo wie es thut, nur faſſen können, weil ihm Gott mehr iſt als bloß Naturſchönes, und über dem bloß endlich Zweckmäßigen und Naturguten ſteht, alſo mehr iſt, als die Natur und der phyſiko-teleologiſche Beweis zeigen kann. In dem Apis- oder Kälberdienſt, der in Aegypten, aber auch in Israel herrſchte, iſt deshalb eine phyſiſche Carricatur des lebenzeugenden ſchöpferiſchen Jehova, weil darin Jehova, auch wenn ſeine Einheit bewahrt blieb, nur Naturcharakter hat.

3. So lange wir bloß im Reiche des natürlich Zweckmäßigen oder Guten und der Schönheit ſtehen und von einem abſoluten Zweck nichts wiſſen, ſo bleibt etwas übrig, was dem abſoluten Leben Gottes inadäquat iſt. Das Zweckmäßige und Schöne iſt ohne die Geiſtigkeit nothwendig nur endlich in Gehalt und Erſcheinung. Daher da auch Polytheismus und Vermiſchung von Welt und Gott ſo leicht eintritt. In der Welt des Naturſchönen und der endlichen Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit iſt Wandelbarkeit, noch nichts wahrhaft Reales. Die Welt als ſchöner, ſinniger Organismus gedacht, hat nur eine ſchwankende, wechſelnde Realität, da alles Einzelne vergeht und doch nur in dieſem vergänglichen Einzelnen das Naturſchöne ſeine Darſtellung findet. Und ebenſo iſt es mit den Mitteln und den Zwecken in dieſem Gebiet. Die

[1] Pſ. 104, 1. 145, 5.
[2] Ez. 1, 28.
[3] 2 Moſ. 33, 18. 22; vgl. Off. 15, 8.
[4] 5 Moſ. 33, 25.
[5] Apoſtelgeſch. 7, 2. 2 Moſ. 24, 6. 1 Kön. 8, 11. Jeſ. 6.
[6] Jeſ. 40, 5. Ez. 39, 21. 4 Moſ. 14, 21. Jeſ. 26, 10. 35, 2.

Lebensbethätigung ist untrennbar mit dem Verzehrtwerden, mit dem Verbrauchen der Kraft verbunden. In diesem sich immer wiederholenden Untergang des als gut Gesetzten, in dieser Unruhe des Wechsels, welche die lebensfrohesten Völker zum Wehklagen über das Leben und zum Glücklichpreisen der Todten trieb, spricht sich am bestimmtesten aus, daß in dieser ganzen Sphäre keine Vollendung sei.[1] Die Unvollkommenheit haftet nicht bloß an den einzelnen Gestalten des Naturlebens, sondern auch an den Zwecken selbst, die als endliche, einzelne dem absoluten Leben inadäquat sind und ihm nicht genügen können, so daß diese ganze Sphäre ein großes Räthsel, ja ein Widerspruch wäre, wenn sie die abschließende sein sollte. Darin ist schon die Nothwendigkeit für neue weitere Bestimmungen angedeutet. Wie vollzieht sich nun aber wissenschaftlich der Fortschritt von dem physischen Gebiet zu einem höheren? Nicht durch Entwickelung oder Ableitung des Geistigen aus dem Physischen, im Gegentheil dadurch, daß wir die Vergänglichkeit, den Untergang des bloß endlich Zweckvollen und des bloßen Naturschönen näher betrachten und ihn mit der gewonnenen Idee der Teleologie zu reimen unternehmen.

§ 23. Uebergang vom physiko-teleologischen Argument zur Idee des Rechtes und zum geistigen Gebiet.

Dem Endlichen der Natur als solchem widerfährt nur, was sein Begriff aussagt, oder: Es wird ihm sein Recht, wenn es ohne Ausnahme ein Ende nimmt, womit sein wesentlicher Unterschied von dem Absoluten zu Tage kommt und behauptet wird. Allein sofern das Endliche doch auch seine Werthe in sich schließt, so steht durch solche Vernichtung die Gerechtigkeit dem Naturschönen und Naturguten nur schroff entgegen. Jene ist der Tod von diesem. Das

[1] Dahin gehört die Todtenklage in der syrischen und zum Theil der ägyptischen Religion. Aber auch die griechische Poesie und Prosa preist oft den Tod. Damit neigt aber der hellenische Geist zu der indischen Betrachtung des Lebens zurück, wie auch die Bereicherungen des Götterbegriffs, der in seiner Götterwelt gewonnen schien, ohne weiteren Fortschritt schließlich ihm wieder zergehen in orientalische Mystik (Neoplatonismus).

Maß, das zum Zweckvollen und zur Schönheit ſtrebt (§ 22 b), iſt noch in Widerſpruch mit dem Maß, das jedem bloß endlich Guten ſein Ziel ſetzt.[1] Dieſer Widerſpruch löſt ſich nur dadurch, daß es ein Höheres gibt, als das bloß Natürliche, den Geiſt, und daß das Natürliche dem Geiſte gegenüber die bloße Stellung des Mittels einnimmt. Erſt durch die Exiſtenz dieſes höheren Geiſtigen gibt es ein Recht, das nicht mehr mit Widerſpruch (Unrecht) behaftet, ſondern reales abſolutes Recht iſt.

1. Das iſt nicht bloß ein tragiſcher Zufall, daß alles Einzelne oder Naturgute immer wieder vergeht. Das liegt in der Natur der Sache. Es geſchieht dem bloß Naturguten ſein Recht darin. Die Zwecke des abſoluten Lebens können nicht bloß endliche ſein; im Reiche dieſer, als wären ſie die abſoluten, iſt kein Beruhen; ſondern die Idee des Maßes und der Ordnung, wie ſie wiederſtrahlt aus dem Endlichen, muß ſich andrerſeits auch gegen das bloße Naturſchöne und endlich Zweckmäßige kehren, nämlich um ihm Maß und Ziel zu ſetzen. Es iſt das die Grenzen hütende, die Unterſchiede bewahrende Princip, der ὅρος, wodurch ein Jegliches in ſeiner Ordnung oder Schranke erhalten wird. Es iſt das Recht und die den Werth jedes Dinges feſtſtellende und hütende Ordnung, was an der bloß endlichen Welt ſelbſt durch ihr Vergehen vollzogen wird, damit kein Ding über ſeinen Begriff hinausgehe. Und dieſe Grenzſcheide, das Recht, als der Grenzwächter zwiſchen dem Unterſchiedenen, zunächſt zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen, wird ſich auch als der Wendepunkt zeigen, der von der Natur zum Geiſte und von den bisherigen Eigenſchaften Gottes zu den geiſtigen überführt. Auch in den heidniſchen Religionen wird das geahnt. Die negative, vernichtende Seite des Abſoluten dem Endlichen gegenüber iſt im Moloch und in Siwa für ſich fixirt. Noch näher gehören hieher Heraklits Erinnyen, die aller ὕβρις des Endlichen, allem Hinausſchreiten

[1] Dieſer Widerſpruch, oder dieſes Räthſel kann zur Gottesleugnung führen, oder zur Leugnung der Macht Gottes (ſo neuerdings im „Evangelium der armen Seele"), endlich zum Dualismus, der ein ewiges böſes oder ſtörendes Weſen neben dem Guten ſtatuirt, ſei es neben Gott (wie z. B. die philoſophiſche Lehre von einer ſpröden, ſtörrigen Materie will) oder in Gott ſelbſt (wohin Schopenhauer und von Hartmann mit ihrem Gegenſatz zwiſchen Intelligenz und Willen kommen).

über seinen Begriff durch Uebermuth widerstehen.[1] Dieses Moment, so wenig es schon den Begriff der Gerechtigkeit erschöpft, ist auch im A. T. vielfach anerkannt. Gott erniedrigt das Hoffärtige.[2] Der Fortgang nun von den physischen Bestimmungen des Gottesbegriffs zu den geistigen, von der Natur zum Geiste, dieser große Schritt vermittelt sich durch die Idee des absoluten Zweckes, dem die relativen Zwecke als vergängliche Mittel können zugeordnet sein und durch die Idee der Gerechtigkeit.

2. Das vernünftige Denken frägt nicht bloß nach dem Anfang oder dem Woher? nach der Realursache, die im kosmologischen Argument betrachtet wurde. Es frägt nicht minder auch nach dem Wohin und Wozu, nach dem τέλος oder der Finalursache. Die Idee des τέλος im allgemeinen wird erweckt durch die Data, welche das physiko-teleologische Argument betont. Dem vernünftigen Denken ist es gleich nothwendig, ist sie erweckt, die finale Ursache wie die reale vorauszusetzen, wie das auch bei den Fragestellungen an die Natur,[3] bei den Experimenten ein leitender Gedanke ist. Zwar Spinoza ist Gegner aller Finalursachen und auch seitens der neueren Naturforschung hört man häufig die Teleologie bestreiten. Aber was zuerst die letztere betrifft, so ist das doch nur eine Reaction gegen kleinlichen willkürlichen Mißbrauch, den man mit der Teleologie in der Natur trieb, in Wirklichkeit wird doch überall, wo Leben ist, zweckvolles Verhältniß der Theile zum Ganzen vorausgesetzt; wo man z. B. von einem Organ seine Function für das Ganze noch nicht kennt, da wird eine Lücke im Wissen angenommen, und erst wenn man weiß, wozu es da ist, ist das Denken beruhigt. Daher auch die neueste Naturforschung den Zweckbegriff wieder anerkennt, nur daß sie bei endlicher Teleologie stehen bleibt, daher ihr zugleich eine Dysteleologie entgegenstellt. So enge hängt die Vernünftigkeit des Seins zusammen mit dem vernünftigen Denken, daß Wissen, Weisheit unmöglich wäre, wenn das Sein als irrational, als zusammenhangsloses Chaos und nicht als in sich vernünftig geordnet gedacht würde. Wissen

[1] Vgl. Historia philosophiae — ex fontium locis contexta ed. H. Ritter et Preller ed 3. 1864. S. 20.

[2] Jes. 2, 5. 17. vgl. 2 Kor. 10, 5. § 24, 4.

[3] Z. B. in Betreff des menschlichen Körpers.

ist nur möglich unter Voraussetzung der Wißbarkeit, d. h. des vernünftigen Zusammenhanges, kurz der Vernünftigkeit oder Teleologie des Seins.[1] Wichtiger ist Spinoza's Einwurf, welcher die Teleologie, als etwas für das göttliche Wesen Erniedrigendes schlechthin entfernt wissen will. Denn da, meint er, der Zweck oder die Finalursache etwas Gutes sein müßte, und doch erst künftige Realität hätte, so hätte das absolute Sein durch Annahme eines Zweckes etwas Gutes außer sich, wäre also unvollkommen und würde in Zeit und Werden verflochten. So will er nur bewirkende aber keine Finalursachen zugeben, weder für Gott, noch für die Welt, die er mit Gott identificirt. Aber der Einwurf ist nicht zutreffend. Der Zweckbegriff ist nicht von einem zeitlichen Nach- und Voreinander des Zweckes und der Mittel abhängig. Zweck und Vermittelung des Zweckes können sehr wohl simultan beisammen sein, in stets lebendiger Reproduction. Für das göttliche sich selbst setzende Leben ist also damit, daß es sich selbst Zweck ist, keineswegs ein Werden in der Zeit gegeben. Was aber die Welt betrifft, so wäre freilich, wenn sie mit Gott identisch wäre, die Teleologie für sie zu leugnen. Sie hat Werden und Geschichte: was von ihr noch erreicht werden soll, ist noch nicht wirklich, was Alles auf das absolute Leben nicht anwendbar ist. Aber daraus folgt nur, daß die Welt aufhören müßte, Geschichte zu haben, d. h. Welt zu sein, wenn sie mit dem absoluten göttlichen Leben identificirt würde. Wird ihre Wirklichkeit anerkannt, so ist es für Gott kein Widerspruch, daß die Zwecke, die Gott ewig will, erst zeitlich in ihr realisirt werden; vielmehr mit dem Wollen einer Welt ist auch dieses gewollt, ohne daß dadurch Gott von der Welt abhängig oder beschränkt würde. So haben wir dabei zu bleiben, das vernünftige Denken als solches muß auf Finalursachen oder Zweckbegriffe ausgehen. Nun legt uns das physiko-teleologische Argument Zwecke vor Augen, dem Gebiet des Nützlichen, endlich Guten, Schönen angehörig, die schon Werthe oder werthvoll sind, zugleich aber ist überall Vergänglichkeit und Untergang in diesen Werthen. So gewiß es nun nicht irrational, vielmehr logisch oder begriffsgemäß ist, daß alles nur Physisch-Endliche vergeht, so kehrt doch die Frage unwiderstehlich wieder: Wozu dieser Wandel und Wechsel, wie gerecht er auch an sich sei? Warum ist nur Vergänglichkeit, nur Wechsel

[1] Vgl. Trendelenburg, Log. Untersuchungen.

in der Natur das Bleibende? Die Endlichkeit der Werthe erklärt da nichts, denn die Frage iſt nun: Warum ſind die Werthe ſo ohnmächtig, daß nur der Wechſel der Geſtalten das Bleibende iſt? Werden nicht dieſe Werthe dadurch entwerthet und zu bloßem Spiel, daß ſie immer nur geſetzt werden, um aufgehoben zu werden? Man könnte nun zwar verſuchen, ſich allerlei Urſachen oder Zwecke dieſes Wechſels des Entſtehens und Unterganges zu denken, aber man bleibt in Räthſeln und Widerſprüchen gefangen, ſo lange das Denken in der Welt der Natur, der bloß endlichen Zwecke gefangen bleibt.[1] Wozu geht es unter und warum?

Sollen wir uns auf ein göttliches Fatum verweiſen laſſen, das unerbittlich alle Werthe, nachdem ſie geſetzt ſind, wieder vernichte? Fataliſtiſch iſt in der alten Welt die chaldäiſche, theilweis die ſyriſche Religion; und auch im Hintergrund der helleniſchen Götterwelt ſteht die εἱμαρμένη, als die oberſte Macht auch über dem Olymp. Aber die Berufung auf ein Fatum wäre nicht Löſung, ſondern Wiederholung des Räthſels. Im Fatum als ſolchem iſt kein Motiv, kein vernünftiger Grund dafür enthalten, warum ein Factum ſo iſt, und nicht anders, ſondern es iſt nur wieder das Factum ſelbſt damit als unausweichlich geſetzt. Das Fatum als ſolches iſt leer in ſich, ohne Sinn und Gefühl, hat keine Zwecke mit ſeinen Verhängniſſen, ſondern es gilt ihm Alles gleichviel, wie ſeinem ſcheinbaren Gegenſatz, dem abſoluten Zufall und der Willkür.[2] Ja es iſt ſelber Zufall, daß dieſes und nicht jenes von dem Fatum beſtimmt iſt. Das Fatum iſt innerlich und für ſich, oder nach ſeinem Inhalt leerer Zufall, nur für Anderes hat es Nothwendigkeit und iſt ſo nur ſeiner Form nach als Princip der Nothwendigkeit gedacht. Es ſetzt das in ſich materiell Zufällige, Werthloſe doch als formell nothwendig. So iſt es aber abſolute Entwerthung aller Dinge und Zwecke, ein Widerſpruch zwiſchen Form und Inhalt. Nun hat aber doch die Endlichkeit, ſofern ſie iſt, einen Werth. Es iſt in

[1] Der Tod und der Gedanke an ihn iſt in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes eine gewaltige, die Beſinnung weckende Macht. Vgl. Roſencranz, Die Naturreligion 1831. Edm. Spieß, Entwicklungsgeſch. d. Vorſtellungen v. d. Zuſtand nach d. Tod. 1877.

[2] Vgl. Trendelenburg, Beiträge II, 112—188: Nothw. u. Freiheit in der griech. Philoſophie 1855.

ihr, wenn auch nicht in absoluter Weise Zweckmäßigkeit und ein Strahl von Harmonie und Schönheit. Ist gleich das Alles endlich, so ist es doch besser als das Nichtsein, das leere Nichts. Warum geht es doch unter? Es muß also für das Vergehen des Endlichen einen besseren Grund geben, als den Grund des Mephistopheles: daß, was entsteht, werth ist, daß es zu Grunde geht.

Ist nun dieser bessere Grund vielleicht die Geltung des Allgemeinen, die Beweisung seiner Macht über das Einzelne? So der Muhamedanismus, sofern sein Fatum Allah ist, seine absolute Machtvollkommenheit, supremum arbitrium. Gewiß ist das Allgemeine, zumal als Absolutes gedacht, an sich berechtigt, seinen Unterschied von dem Einzelnen und Besonderen zu beweisen durch dessen Untergang während es selbst bleibt, durch das Gericht, das diesen Unterschied manifestirt. Und das ist das wahre Moment in dem θεῖον φθονερόν der Alten, das allem Ueberschreiten der begriffsmäßigen Schranken eifersüchtig widersteht.[1] Das göttliche Wesen hat nothwendige Einzigkeit, kann logisch nicht dulden, daß Anderes ihm gleich sei oder zu sein scheine. Aber die Macht und Stärke durch bloße Vernichtung beweisen zu wollen, ohne etwas Besseres an die Stelle zu setzen, wie in der Verehrung Molochs oder Siwa's angenommen wird, wäre etwas Leeres und würde zu einem Cultus böser, feindlicher Mächte führen. Es haftete daran auch ein innerer Widerspruch. Denn würde wirklich als der höchste Zweck die Offenbarung der einzigen Macht Gottes angenommen, so offenbart sich ja diese weit mehr im schöpferischen Thun als im Vernichten. Bedarf doch die verzehrende Macht stets der schöpferischen, die ihr den Stoff gibt, ist so von ihr abhängig. Nehmen wir aber auch beides zusammen, die schöpferische und die vernichtende wie die Brahmanische Religion beide hat, den Wischnu und Siwa, und vereinigten beide in göttlicher Einheit, Trimurti (statt wie die persische Religion in einem Dualismus freundlicher und feindlicher Mächte stehen zu bleiben), wie soll das Göttliche dazu kommen, ohne Widerspruch mit sich, zu setzen, was es doch wieder nur richtend aufzuheben hätte? Eine Gottheit, die um ihre Einzigkeit zu beweisen, alternirend immer wieder zurücknähme, was sie gesetzt, und wiedersetzte, was sie aufhob, wäre

[1] Das Wahre hievon erkennt das A. T. an mit der „Eifersucht" Jehovas, der eine Ehre keinem Andern läßt. Vgl. Ps. 102, 27. 90. Jes. 40, 6. 7; vgl. 1. Tim. 6, 16.

mit sich selbst im Widerspruch. So kann die bloße Machterweisung unmöglich als der Zweck gelten, bei dem wir stehen bleiben könnten. Ja Gott wäre da so wenig die absolute Macht, daß er doch wieder durch ein Fatum, ein physisches Gesetz gebunden wäre, das ihn zwänge, zwecklos zu wirken, Ansätze von wirklichen, wenn auch endlichen Zwecken einem schlechthin werthlosen Spiele zu opfern. Aber die Vernunft muß sagen: Ein Zweck, wie die Naturzwecke und das Naturschöne, ist, wenngleich nur endlich, mehr als bloße blinde Macht oder Willkür. Mag also dem bloß Endlichen dadurch, daß es ein Ende nimmt, noch so sehr sein Recht widerfahren, das vernichtende Thun des absoluten Lebens wäre doch ein Räthsel und Widerspruch, nicht aber reines absolutes Recht, wenn es nur vernichtete, um in nichtssagendem Wechsel dasselbe wieder zu setzen. Wir können uns nicht mit einem leeren, sinn- und zwecklosen Spiele begnügen, das die Macht das absoluten Lebens triebe. Es ist auch nicht zu verwundern, daß die alten Religionen, welche diesen steten Wechsel des Naturlebens, z. B. im Wechsel der Jahreszeiten, besonders fixiren, wie die ägyptische, syrische, phrygische, entweder im absoluten Räthsel endigen, wie die ägyptische, die Hegel die Religion des Räthsels nennt, oder einem Taumel, einer Ekstase verfallen, wie die phrygische, wo das vernünftige Dasein in Raserei aufgegeben wird. Um nicht ein entgegengesetztes widersprechendes Thun oder Sein in die Einheit des Absoluten zu verlegen, ist nun von Philosophen und von Religions-Systemen noch ein ganz anderer Weg versucht worden. Die Erkenntniß des Räthsels, nämlich des Widerspruchs der Unvereinbarkeit jenes Entgegengesetzten, des Setzens und Aufhebens, des Lebens und des Vergehens, das die Erfahrung zeigt, ist der Entstehungspunkt der dualistischen Religionen und Systeme. Sie können für beide Urmächte, die sie setzen, wenigstens feste, jeder von ihnen entsprechende Zwecke setzen, statt einem und demselben Wesen widersprechende, sich aufhebende Zwecke zuzuschreiben. Da wird gesagt: Es gibt, wie die Welt zeigt, eine höhere gute Macht mit entsprechenden guten Zwecken. Ihr kann, ohne Unwürdiges von ihr auszusagen, das Uebel und das Böse in der Welt nicht zugeschrieben werden. Es muß daher eine feindliche böse Macht neben ihr anerkannt werden, die der guten widersteht, ihre Zwecke stört und auch für sie wenigstens theilweise unüberwindlich

ist.[1] Diese Hypothese des Dualismus, hat in slavischen und keltischen Religionen, sowie in der persischen ihren Ausdruck gefunden, von denen die ersteren, niedrigeren besonders das Uebel in der Welt, das Schädliche, Chaotische, Disharmonische ins Auge fassen, die persische aber, eine heidnische Vorstufe der hebräischen, schon auch auf das sittliche Uebel, oder das Böse sieht. Daß die Welt des Guten und des Bösen an zwei Reiche vertheilt wird, das ist ein Fortschritt im Vergleich mit der diesen Gegensatz ohne weiteres auf ein und dasselbe Göttliche übertragenden und so Gutes und Böses indifferentiirenden Ansicht. Der Dualismus kann durch die Zweiheit seiner Reiche der Wahl, der Freiheit eine Stätte lassen, wenngleich das als unausweichliches Factum oder als Fatum hingenommen wird, daß zwei Mächte sich gegenüber stehen, die schlechthin entgegengesetzt sind. Aber andererseits widerspricht der Dualismus solcher zweier Mächte der Absolutheit des göttlichen Wesens selber, woraus seine Einheit und Einzigkeit floß (§ 19), der vollen Realität der Gottheit, die damit beschränkt und endlich würde. So ist auch dieser Weg abgeschnitten.

Das Resultat von diesem Allem ist: Das Suchen nach einem widerspruchslosen Zweck darf nicht aufgegeben werden. Er ist aber nur zu finden, wenn es nicht bloß endliche Zwecke gibt nach Gehalt und Macht; nicht bloß vergängliche, sondern einen höheren oder absoluten Zweck, der auch in diesem Wechsel des Endlichen behauptet und durchgeführt wird und welcher, weil er absolut werthvoll an sich ist, zur Absolutheit des Göttlichen sich nicht mehr inadäquat verhält, ja mit welchem es sich reimt, daß er auch Vergängliches als Mittel für sich setzt. Der Wechsel, die Vergänglichkeit und das Verbrauchtwerden des Endlichen ist dann nicht irrational, wenn es einem Bleibenden, einem Höheren als nur Endlichen, also einem unendlichen Zwecke dient.

3. Dieser höhere, über der Natur liegende, also übernatürliche Zweck ist der Geist. Das geistige Gebiet erst ist das lösende Wort des Räthsels, welches für das vernünftige Denken bei Betrachtung des Naturlebens für sich stehen bleibt. Die Natur bliebe für die nach einer

[1] Außer Bayle hat in neuerer Zeit Stuart Mill diese Hypothese verfochten. Um der Uebel in der Welt willen leugnet er die Allmacht des gütigen Gottes.

Finalursache fragende Vernunft ein Widerspruch, wenn es kein höheres Gebiet gäbe, als das natürliche, wenn dieses nicht durchbrochen würde durch das geistige Gebiet und durch dieses das Werden wie das Vergehen, das Verbrauchtwerden des endlich-Zweckmäßigen, wie das fortgehende Erneutwerden desselben in neuen Gestalten gerechtfertigt und begründet wäre. Dadurch tritt, was zuvor schon Zweck war, aber endlicher, in einen größeren Zusammenhang, in Beziehung zu einem Höheren, dem es sich als Mittel einverleibt. Das Räthsel der Theodicee in seiner Beziehung auf die Natur wird dann lösbar sein, wenn es eine höhere Welt gibt, als die bloß endliche, eine solche, in deren Kraft und Vollmacht jener Wechsel, die Negation alles Endlichen und die neue Setzung desselben vollzogen wird und welche eben sich selbst als den absoluten Zweck will, dem alles Andere, alle endlichen Werthe und Zwecke sich unterordnen und eingliedern. Damit ist dann aber auch der Idee der Gerechtigkeit Genüge gethan und dieselbe bestimmt als absolute Gerechtigkeit gedacht, die dem göttlichen Wesen eignen muß. Das absolute Leben, das fordert eine vernünftige Betrachtung, muß nicht bloß das Recht des „Stärkeren" haben, das noch nicht wahres Recht ist, darf auch nicht bloß relativ Recht, relativ Unrecht haben, wie das sich ergäbe, wenn nur diese endliche Welt wäre. Dasselbe muß vielmehr das absolute Recht, die Gerechtigkeit in sich tragen. Es muß zu dem Ende auf absolute, nicht bloß jene endlichen Zwecke abgesehen sein, und diese vertretend ist es dann gerecht, auch wenn es die endlichen Zwecke wechseln läßt, schon im Wollen derselben ihre Dauer begrenzt und ihnen ihre Stellung so anweist, wie der absolute Zweck es erfordert. Mit dem Geistigen ist ein Gut gegeben, dessen Förderung und Schutz schlechthin gefordert ist, so daß dadurch Gott reine Gerechtigkeit ist, vollkommenes Recht, nicht theilweises Unrecht in ihm. Diese Seite der Sache betrachten wir bald näher. Hier ist zunächst bei dem gewonnenen Gebiete des Geistes im allgemeinen noch etwas zu verweilen.

Anmerkung. So ist der Dualismus vermeidlich, ohne die Unterschiede des Guten und Nichtguten und damit des Werthes oder Unwerthes auszulöschen. Ein Schein, oder gleichsam ein mißverstandener Laut von der Gerechtigkeit liegt in der Religion, die von früh an der hebräischen benachbart war. Der Dienst des Himmelskönigs מֹלֶךְ (Moloch), in welchem der uralte Gott der Semiten El Eljon, Chon[1]

[1] Vgl. Movers, Die Religion der Phönicier.

verschmolz mit Kronos, dem seine Kinder verschlingenden Saturn, betrachtet das Göttliche als eifersüchtige Naturmacht. Das ist nach Oehlers treffendem Ausdruck die Fratze des Jehova, nach der negativ richtenden Seite.

4. Das absolute Wesen oder die Gottheit ist Geist. Die Idee des absoluten mit sich einigen Lebens kann inmitten der endlichen Welt und der Ideen, die sie theils anregt, theils doch nicht verwirklicht, nur behauptet werden, wenn Geist ist, eben damit ein schlechthin werthvoller Zweck, der ewig erreicht ist und der gesicherte Existenz hat inmitten der Vergänglichkeit. Nur durch eine nicht willkürliche Erhebung über die Sichtbarkeit kommt das vernünftige Denken zu seinem Ruhepunkt; das, zu welchem die Erhebung geschieht, ist daher vor allem immaterielles, unvergängliches Wesen und schon insofern Geist.[1] Aber in unserm Zusammenhang drückt „Geist" auch ein Positives aus, ein die Natur und ihre Kategorien transcendirendes, eigenartiges Sein, das nicht bloß gradweise von höherem Werthe als alle endlichen Werthe, sondern das auch absoluter Endzweck sei. In diesem Höheren nun oder in Gott als Geist werden die Principien liegen für alle jene Ideen, deren nur endliche Erscheinung oder deren Typus die Welt bildet, für das Maß, die Zweckmäßigkeit und Ordnung, die Harmonie und Schönheit. Gott als Geist ist der ursprüngliche Ort der „ewigen Wahrheiten", in ihm haben sie ihr absolutes Sein. Sie sind nicht erst durch einen Willen geworden, vielmehr ewig wahr in sich selbst; aber doch sind sie auch nicht eine Macht oder ein Fatum über Gott, denn er ist das absolute Sein auch von ihnen. Sie fallen ewig in seines Wesens Umkreis, nämlich als des Urgeistes. Diese Kategorien setzen schon eine göttliche Intelligenz voraus, einen Verstand, dem die ewigen Wahrheiten der Logik, Mathematik, Aesthetik gleichsam als wesentliche, zur Natur Gottes gehörige Mächte beiwohnen, die da bereits als geistig bestimmt ist. Zweck, sei er endlicher oder absoluter, ist nicht ohne Intelligenz, so auch Schönheit und Ordnung. Aehnlich wurden wir auch schon (§ 21), wo von Gottes absolutem Leben und seiner Macht die Rede war, indirect auf den Geist hingewiesen, denn es zeigte sich uns: Gott wäre nicht schlechthin mächtig, sondern seine Kraft wäre die Macht über ihm, wenn er genöthigt wäre, sie, wie sie ist, zu offenbaren,

[1] Joh. 4, 24. Hebr. 11, 3. Vgl. § 19.

wenn er nicht vielmehr die Macht über ſeine Macht wäre und dieſe in ſeiner Gewalt hätte. Solche Macht kann aber wieder nur liegen in dem Geiſte, der nicht bloß reines unendliches Sein in ſich iſt, noch andrerſeits nur abſolutes Können, ſondern der auch ſich ſelbſt in ſeiner Gewalt hat oder die Macht über ſein Können und ſo frei iſt. Daſſelbe Reſultat ergibt ſich auch von folgender zum ontologiſchen Argument zurückgreifenden Betrachtung aus. Der erwachten Vernunft liegt der Geiſt, die Vernunft ſelbſt, näher als die Natur und ſchon aus dem Begriffe des Wiſſens ergibt ſich die Geiſtigkeit des abſoluten Seins (§ 18). Denn wie könnte das abſolute Sein, das als reale Urmöglichkeit wie des Exiſtirenden oder des Seins, ſo des Denkens und Wiſſens nothwendig zu denken war, dieſe Möglichkeit ſein, wenn es nicht in ſich geiſtig wäre? Geiſt aber oder Vernünftigkeit iſt ferner weſentlich Bewußtſein und Wille, beides in Einheit. Doch die verſchiedenen Seiten des Geiſtes und ihre Explication werden ſich uns im Folgenden Schritt für Schritt ergeben. Das Erſte im geiſtigen Gebiet, wodurch dieſes ſich abgrenzt gegen das nur Endliche und Natürliche, bleibt aber die Gerechtigkeit.

§ 24. Das juridiſche Argument und die abſolute Gerechtigkeit.

Die Gottheit iſt als abſolute Gerechtigkeit zu beſtimmen. Die Gerechtigkeit iſt die ſich ſelbſt behauptende Ehre Gottes als der abſoluten, idealen und real-energiſchen Norm und Hut aller Werthgebung.

1. Das juridiſche Argument iſt weniger ausgebildet worden als die bisherigen, was mit der Vernachläſſigung zuſammenhängen dürfte, die der Begriff der Gerechtigkeit verhältnißmäßig in der Theologie erfahren hat, deſſen Schwierigkeit eben in der Zwiſchenſtellung zwiſchen dem Natürlichen und Geiſtigen, oder darin beſteht, daß er einerſeits ſeine Wurzeln in die natürliche Welt treibt und da gleichſam vorbildliche Erſcheinungen ſeiner ſelbſt im Reiche des Maßes und der Ordnung hat, andrerſeits aber in das abſolute, geiſtige Gebiet übergreift. Am eheſten könnte als juridiſches Argument jener Kant'ſche Satz von der Nothwendigkeit einer dem ſittlichen Werth proportionirten Glückſeligkeit gelten. Kant ſchließt dabei nicht, wie man im phyſikoteleologi-

schen Argument versuchte, von der Vollkommenheit der Welt, also hier der vollkommenen Existenz des Rechtes in der Welt auf eine absolute gerechte Causalität, sondern richtiger läßt er durch die unbefriedigende Beschaffenheit der Welt die Vernunft nur angeregt werden, um die Rechtsidee zu concipiren und einen Richter zu postuliren, der Glückseligkeit und Werth in das rechte Verhältniß bringt. Aber abgesehen davon, daß so das positive Sittliche voreilig einträte, stehen sich hier Glückseligkeit und Tugend zu äußerlich gegenüber. So puristisch sonst Kant ist, und so gleichgültig, ja spröde gegen das Physische, so verkennt er hier doch, daß die wahre Tugend auch schon in sich selbst eine Glückseligkeit hat, die das Laster entbehrt und daß der Tugendhafte nicht daran denkt, einen gerechten Anspruch auf äußere Glückseligkeit zu haben oder geltend zu machen. Statt des Kant'schen Weges ist im Bisherigen ein andrer Beweisgang vorbereitet, zu welchem nun überzugehen ist.

2. Im Allgemeinen haben wir § 23 gesehen, die Lösung der Räthsel, die im Gebiet des Naturlebens bleiben, kann nur im Gebiete des Geistes liegen. Auf ihn wies die vernunftnothwendige Idee des Zweckes, der als absoluter zu denken war, wenn wir nicht den Wechsel von Vergehen und Entstehen als etwas Unlogisches, die Gerechtigkeit desselben nicht als theilweises Unrecht denken sollten. Nur wenn ein absoluter Zweck da ist, kann auch absolute Gerechtigkeit sein. Wie ist nun aber das Verhältniß zwischen dem absoluten Zweck und der absoluten Gerechtigkeit zu denken? Beide gehören schon dem Gebiete des Geistes an. Die Conception der Idee der Gerechtigkeit ist der entscheidende Schritt, der in das Reich des Geistes als einer Größe führt, die nicht mehr bloß Mittel oder endlicher Zweck, sondern Zweck alles Andern ist: und dieser Schritt ist an sich schon Selbstbejahung des Geistes. Wer die Idee der Gerechtigkeit anerkennt, bejaht schon damit den Geist. Aber wir müssen nun erst dieses Gebiet des Geistes anbauen. Und dazu ist der erste Schritt, daß wir erkennen: Der absolute Zweck und die absolute Gerechtigkeit verhalten sich so zu einander, daß schon die absolute Gerechtigkeit selber ein absoluter Zweck, Inhalt desselben ist. Um dies zu erkennen, betrachten wir ihren Begriff näher.

Wir machen vor Allem, auch hier, um nicht den Fortſchritt auf die Welt zu ſtützen, die wir hier noch nicht haben, den ontologiſchen Gedanken, der für das abſolute Sein der nothwendig zu denkenden Idee einſteht, geltend und wenden ihn auf die Idee der Gerechtigkeit an. Wir ſagen alſo: Die Rechtsidee, wenn ſie auf poſitive oder negative Anregung concipirt iſt, kann von der Vernunft nicht wieder aufgegeben werden, ſondern ſie iſt eine nothwendige Vernunftidee, der das Sein in dem Abſoluten, und das ſchlechthin vollkommene Sein in ihm nicht fehlen kann. Aber dieſelbe abſolute Gerechtigkeit muß auch als ein Gut in ſich ſelbſt, als ein ſchlechthin werthvoller Zweck in ſich anerkannt werden. Was immer auch ihre Bethätigung ſei, ſie ſelbſt iſt geiſtiger Art. In dem Rechte ſelbſt liegt ein Gut von unendlicher Bedeutung; das Gerechte beſagt mehr als alle bloß endlichen Werthe. Es iſt darin dem Schönen gleich, daß es nicht bloß um eines Andern willen, wie das Zweckmäßige und Nützliche, ſondern um ſein ſelbſt willen geprieſen wird. Es iſt Selbſtzweck, aber nicht bloß, wie das Naturſchöne, endlicher Art. Das abſolute Recht iſt ein ſolches Gut an ihm ſelbſt und allem Anderen gegenüber ſo berechtigt, daß das Wort ſeine Wahrheit hat: fiat justitia, pereat mundus, nämlich wenn die Welt in ihren endlichen Werthen nur dazu da wäre, um das Recht, dieſen abſoluten Werth zu negiren. Ebendaher kommt dem Recht weder ein bloß ſubjectiver, noch ein bloß empiriſcher Urſprung zu.

Es iſt erſtens kein bloß ſubjectiver Begriff, weder bloß Sache menſchlicher Betrachtungsweiſe, noch bloß Werk menſchlichen Beliebens, Uebereinkommens, Vertrages, ſo daß es rein in des Menſchen Willkür ſtünde, das Recht zu machen. Vielmehr, ſo groß auch der Antheil iſt, der in der ſtaatlichen Rechtsbildung den Menſchen überlaſſen iſt, ſo gewiß ſind ſie ſich bewußt, in der Rechtsbildung nicht willkürlich verfahren zu dürfen, ſondern um ſo gelungener iſt dieſe, je mehr die rechtsbildenden Subjecte ſich zu Organen der Rechtsidee hergeben, die das Recht nicht machen, ſondern in die Vernunft und Nothwendigkeit der Sache ſich vertiefen, das Recht aufſuchen und „finden", um darnach auch das etwa geltende poſitive Recht, wo nöthig, der Idee zuzubilden. Daher die Juriſten von einem Schöpfen des Rechtes, nämlich aus der Vernunft der Sache reden. Alſo hat das Recht eine objective Seite an ſich, durch

die es des Menſchen mächtig iſt, nicht aber iſt der Menſch des Rechtes mächtig. Jedem Uebereinkommen oder Vertrag, bei dem das Belieben im Einzelnen ſeine Stelle haben mag, geht doch das objective Recht voran, das die Rechtspflicht begründet, den Vertrag zu halten, ſo daß auch ein durch Vertrag zu Stande gekommenes Recht deſſen geſtändig ſein muß, ſeine Kraft nur zu haben durch ein rechtliches Apriori, das dem Vertrage vorangeht, nicht aber ihm entſtammt. So verhält es ſich mit der Legislation ſchon in Beziehung auf die Gerechtigkeit des Verkehrs (iustitia commutativa). Ebenſo muß überhaupt die geſetzgebende Thätigkeit das Rechte finden. Aber ähnlich verhält es ſich auch mit der richtenden, überhaupt vollziehenden Gerechtigkeit. Es ſteht nicht in ihrem Belieben, das, was in ihren Kreis fällt, zu richten oder nicht, ſondern auch die Durchſetzung des Rechtes in der Wirklichkeit iſt in rechtlicher Nothwendigkeit gegründet. Uebrigens hat das Recht eine noch weitere Bedeutung, als für den Staat. Dieſer iſt nicht Verwalter des ganzen Rechtes z. B. der Familie, Kirche u. ſ. w.

Daß das Recht zweitens auch nicht bloß aus zufälliger Erfahrung gerechter Handlungen oder Ordnungen ſtammt, ſondern eine Vernunftidee iſt, wird beſonders daraus erkannt, daß das Bewußtſein des Gerechten und des Ungerechten nicht da am lebendigſten erwacht, wo die Wirklichkeit in ihrem gemeſſenen, geordneten Gange fortläuft, ſondern gerade da, wo ſie dem Rechte widerſpricht.

Da nun aber Recht und Gerechtigkeit eine nothwendige Vernunftidee iſt und etwas abſolut Werthvolles damit ausgeſagt wird, ſo ſind ſie auch von dem göttlichen Weſen zu prädiciren, und eben damit, daß das Recht in Gott ſeinen urſprünglichen Ort hat, iſt ſeine Objectivität wahrhaft geſichert. Hier tritt nun aber ein Bedenken ein. Es könnte ſcheinen, daß von der Gerechtigkeit die Rede nur ſein könne, wenn eine Welt iſt; daß ſie aber für das göttliche Leben in ſich ſelbſt eine Bedeutung nicht haben könne. Denn Gerechtigkeit, meint Ariſtoteles,[1] iſt ein Verhalten gegen Andere, und Niemand könne ſich ſelbſt Unrecht thun, womit auch geſagt iſt, Niemand könne gerecht ſein im Verhältniß zu ſich ſelbſt. Und ſo haben denn auch manche Neuere die Gerechtigkeit nur

[1] Eth. nicomach. V, 3.

als eine nur transeunte Eigenschaft Gottes bestimmt, was so viel hieße, als: Gott sei nicht in sich selbst und abgesehen von der Welt, gerecht, sondern nur in seinem Thun in und an der Welt. Allein wenn in Gottes gerechtem Thun nicht ein Inneres, immanente Gerechtigkeit sich offenbarte, so wäre in diesem gerechten Thun nicht Nothwendigkeit, sondern es wäre nur ein willkürliches Thun, weil es seine Wurzeln nicht in Gottes Wesen hätte; und so würde der Begriff der Gerechtigkeit doch wieder zu etwas Subjectivem, er wäre in unserer, wenn auch zufälliger Weise uns zugenöthigten Vorstellung begründet, und damit fiele die Idee des objectiven Rechtes selber dahin. Aber das Recht gehört so gut als die Mathematik und Logik zu den ewigen Wahrheiten, die von Gott selbst vertreten werden, ja mit denen sein Wesen geeint ist.[1] Wenn, wie Aristoteles meint, von Gerechtigkeit nur da die Rede sein könnte, wo eine Mehrheit von Rechtssubjecten sich gegenübersteht, dann wäre zu sagen, das Recht wäre erst geboren mit dieser Mehrheit als die Regel für ihr gegenseitiges Verhältniß, das sich in Rechten und Pflichten entfaltet. Es sei also in der einzelnen Person für sich noch nichts von Recht und Gerechtigkeit, sondern das Recht sei nur gleichsam ein nachgebornes Kind, ein Product des sich ordnenden Verhältnisses freier Wesen. So möchte dann der Vertrag oder das Belieben der Subjecte als des Rechtes Vater bezeichnet werden, während schon die hellenische Religion der *Δίκη* den Zeus zum Vater gibt, und sie gleichsam als Hüterin an den Thron desselben stellt.[2] Hat aber Recht und Gerechtigkeit nicht einen Halt an dem göttlichen Throne selbst, so bleibt das Recht selber ewig in der Schwebe wie ein Luftgebilde, möge es sich von unten aus der Empirie, oder aus der subjectiven Vernunft entwerfen. Allerdings findet sich die reiche Entfaltung des Rechts erst in den verwickelten Verhältnissen der Welt, erst in der Gemeinschaft von Rechtspersonen. Aber nur so kann Recht und Gerechtigkeit auch in der Gemeinschaft mehr als bloßer Vertrag sein, wenn jede Person die Rechtsidee wenigstens keimweise als Mitgift zur Gründung von Rechtsgemeinschaften hinzubringt und diese Idee Präexistenz hat vor den Rechtspersonen. Als nicht bloß nützlich sondern schlechthin werthvoll und nothwendig in sich muß daher

[1] § 23, 4.

[2] Vgl. Ps. 89, 15. 97, 2. Gerechtigkeit und Gericht sind seines Thrones Festung.

das Recht seinen Ort auch an der höchsten Stelle im absoluten, göttlichen Leben selbst haben. Unter dem Himmel, bei Menschen und Staaten gibt es ein Recht bloß, weil es ein Recht gibt im Himmel, in der Sphäre des Göttlichen selbst. Wie nun in dieser von Gerechtigkeit. könne die Rede sein, davon sofort ein Weiteres, wenn wir die nähere Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit überhaupt gesucht haben. Wir betrachten ihn zuerst im Allgemeinen, dann die Anwendung dieses Begriffs auf den Begriff der Gottheit.

3. Bei allen höher stehenden Völkern des Alterthums ist die Gerechtigkeit der höchste sittliche Begriff. So bei den Griechen und Römern, besonders aber bei den Hebräern. Sie ist unter den Cardinaltugenden die oberste, nach Platon die Seele, die in allen Theilen des Staatskörpers, dieses großen Menschen wohnt und sie verbindet. Analysirt man, was zu diesem Begriff gehört, so ist gerecht das dem Rechte, (צַדִּיק) das als ein Objectives dasteht, Gemäße, und Gerechtigkeit ist die diesem objectiven Recht gemäße Weise des Seins oder Thuns. Darin liegt aber 1) ein objectives Recht als Norm oder Gesetz, das Geltung unbedingt beansprucht, das obligatorisch und unverbrüchlich ist; 2) ein Subject, dem diese Norm gilt, das ihr unterthan oder subjicirt ist; 3) wenn nun das, was der unbedingten Norm entsprechen soll, ihr adäquat ist, so ist dasselbe recht oder gerecht, so ist Gerechtigkeit verwirklicht. Dabei kann noch unentschieden bleiben, ob die Norm den Charakter der Positivität hat, oder ungeschrieben im Herzen, oder aber in den Dingen, ihrem Wesen und Begriff liegt. Wir verweilen hier zunächst nur bei dem Ersten, der unbedingten Norm. Denn das Erste, um zu wissen, was Gerechtigkeit sei, ist, daß die objective Norm feststehe. Diese wird besonders im A. T., wo Gerechtigkeit (Zedakah) Geradheit ist, unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt, eines unveränderlichen, unbewegt sich selbst gleichen Richtscheites oder einer Richtschnur.[1] Während das Krumme das sich selbst Ungleiche, nicht Verläßliche und Unveränderliche ist, daher nicht tauglich, um daran das Gerade oder sein Gegentheil sicher zu erkennen, so ist dagegen das Gerade das Maß, woran sowohl das Gerade als das Krumme gemessen werden kann. Man kann hieraus sehen, wie hier der Begriff des Rechtes

[1] Jes. 28, 17. Ps. 45, 7: Dein Scepter ist ein gerades Scepter.

und der Gerechtigkeit mit dem mathematiſchen und logiſchen Begriff der Richtigkeit zuſammenhängt, obwohl darin nicht aufgeht.[1] Aehnlich verhält es ſich mit dem Begriff des Maßes. Schon die mathematiſchen und logiſchen Geſetze ſind objectiv, unbeugſam, wenn auch das Subject ihnen denkend oder handelnd widerſprechen kann auf ſeine Gefahr. Dieſe Unbeugſamkeit mathematiſcher und logiſcher Art nimmt das objective Recht in ſich herein und erkennt ſie an: denn gerecht iſt, daß ein Jegliches behandelt werde nach ſeinem Begriff als das, was es iſt, d. h. logiſch. Sein Begriff iſt auch ſein Maß; und ungerecht wäre es, wenn es nach einem andern Begriff als dem ſeinen behandelt würde. So iſt z. B. Lüge ungerecht, und zwar ſo, daß es auch ſchon unlogiſch iſt, das Sprechen, das nach ſeinem Begriff Offenbarung eines Inneren ſein will, zur Verhüllung, ja zum Gegentheil zu verwenden. Unterſchlagung anvertrauten Gutes iſt ungerecht, indem unlogiſch. Denn unlogiſch iſt, durch die That zu ſagen, fremdes anvertrautes Gut ſei zugleich nicht fremd, ſondern ſei Eigenthum des Unterſchlagenden. Beides iſt ſoviel als, durch die That ſagen: A ſei nicht A. Ungerecht ſein heißt, den praktiſchen Verſuch machen, die Logik der Welt umzuſtürzen. Gerecht ſein heißt, der Logik der Dinge folgen, wie ſie von Gott geordnet ſind. Darum heißt es: „Recht muß doch Recht bleiben.“[2] Menſchliches Unrecht, wenn es auch eine Zeit lang ſiegen kann, kann ſich nie zum Rechte machen, das iſt eine innere Unmöglichkeit. Um dieſes engen Zuſammenhanges der Gerechtigkeit mit Mathematik und Logik willen, iſt es dem A. T. ſo natürlich, die Ungerechtigkeit auch Thorheit zu nennen. Sie iſt es auch an ihr ſelbſt, nicht bloß um ihrer der Vereitelung zugehenden Plane willen. Gerechtigkeit iſt nach einer Seite auf die Willenswelt angewandte Logik und Mathematik, worin eben der Beweis liegt für ihren nicht bloß ſubjectiven Charakter. Ihre Forderungen ſchließen in ſich eine logiſche und mathematiſche Nothwendigkeit, d. h.: daß auch der Wille wie der Verſtand nach der Logik der Dinge handle, und nach dem Maße ſich richte, das jedem Dinge geſetzt iſt. — Aber damit iſt der Begriff der Gerechtigkeit noch nicht erſchöpft. Das bloß logiſche Handeln wäre

[1] Der Tübinger Juriſt Schrader hat eine Diſſertation über den Zuſammenhang der Jurisprudenz mit der Mathematik geſchrieben.

[2] Pſ. 94, 15.

nichts weiter als verständiges oder kluges Handeln. Würde bloß die Norm der Logik und Mathematik gebrochen, so würde das unverständig und objectiv eine Verkehrung, Unwahrheit sein, aber noch nicht das Unrecht und die Ungerechtigkeit erschöpfend beschreiben. Die Norm der Gerechtigkeit schließt, weil sie schon bestimmt auf einem höheren Gebiet als dem natürlichen liegt, nämlich dem des Geistes, noch etwas Höheres als bloß das Recht der Logik und des Maßes ein, oder als die bloße Rücksicht auf den dauernden Nutzen, nämlich: eine unverbrüchliche Heiligkeit, die eine subjective Scheu vor Verletzung verlangt, wie schon die Römer dieses ausdrücken, indem sie Jus und Injystum von Fas und Nefas noch unterscheiden. Und ähnlich nehmen wir im A. T., der Religion des Gesetzes wahr, daß die „Heiligkeit", der ältere und reichere Begriff ist, während der der Gerechtigkeit erst später zu kräftiger Entwickelung aus dem Begriff der Heiligkeit gelangt.

Woher kommt nun der Norm der Gerechtigkeit, diese hohe ja einzige Würde und Heiligkeit? Diese Frage wird uns weiter führen. Sie kommt ihr nicht von ihrem Ursprung für sich; denn von Gott ist auch das Logische, sondern davon, daß der schlechthin höchste, absolut werthvolle oder heilige Zweck von ihr vertreten wird. Um dieses Inhaltes willen, den die Norm der Gerechtigkeit vertritt und energisch vor Umsturz zu schützen hat, hat sie schließlich ihre ganz einzige Nothwendigkeit und Unverbrüchlichkeit. Und so langen wir wieder dabei an, daß der Begriff der absoluten Gerechtigkeit erst feststeht durch höhere, mehr als endliche und natürliche, durch schlechthin werthvolle geistige Zwecke, die sie verwaltet, denen aber die relativen, endlichen Zwecke eingegliedert sein können.

Anmerkung. Die Idee des Rechtes, dieses zunächst Formellen, ist allerdings schon in sich ein schlechthin Werthvolles, eben dadurch, daß sie einen Inhalt vertritt, der über dem Natürlichen, über bloß endlichen Werthen, ja auch über dem bloß Logischen oder Mathematischen steht, also daß sie einen geistigen Inhalt vertritt, wie z. B. selbst das Privatrecht in letzter Beziehung um eines Geistigen, der Person willen da ist. Das Gebiet des Geistes darf zwar keine willkürliche oder gleichgültige Stellung gegen die Natur und ihre Ordnungen einnehmen, aber hat nicht sie mit ihren endlichen Werthen zum Herrn, sondern der Geist drückt ihr als seinem Stoffe seinen Stempel auf, schließt die Coordination oder gar die Subordination im Verhältniß zum Natürlichen schlechthin aus, fordert die Unterordnung des Natürlichen unter das Geistige, gliedert sich jenes ein und gibt ihm erst so einen gewissen

Antheil an sich selber. Damit geschieht dem Natürlichen sein Recht. Denn es muß sich zu seinem bloß relativen Werthe oder dazu bekennen, daß es seine Ordnung und die Einheit in seiner Vielheit nur gewinnt in der Bezogenheit auf das Geistige mit seinen absoluten Werthen.

Statt die Selbstgenugsamkeit des Natürlichen anzuerkennen, die nicht da ist, weil es nicht absolute Zwecke in sich hegt, macht die Gerechtigkeit die nothwendige Unterordnung unter und die Bestimmbarkeit des Natürlichen durch das Geistige als eine Seite des Natürlichen selbst geltend. Seine Verwendbarkeit und Verbrauchbarkeit für den Geist ist seine Güte und Wahrheit. Der wahre Begriff der Natur, alles Physischen ergibt sich so erst aus dem Geiste, der ihre dienende Beziehung zum Geiste erkennt und geltend macht. Wiederum aber der Geist kann den wahren Begriff von sich nicht erreichen noch realisiren, wenn er nicht die Idee des positiven, absoluten Zweckes als eines von der Gerechtigkeit zu schützenden, weil schlechthin werthvollen fixirt und ausbildet.

4. Die göttliche Gerechtigkeit. Daß die Gerechtigkeit, weil sie nicht kann eine bloß subjective Vorstellung sein, sondern eine Vernunftidee ist, die ein wesentliches Gut aussagt, nicht kann außerhalb des göttlichen Lebens fallen, daß sie ihren ursprünglichen ewigen Ort in Gott haben muß, ist gezeigt. Aber wie ist es möglich, Gott als gerecht schon in sich, auch abgesehen von der Welt zu denken? Sollen wir sagen: die Weltidee sei ewig in Gott und durch die Beziehung auf sie werde Gott gerecht? Aber da wäre doch wieder die Gerechtigkeit nicht ursprünglich in Gott, nicht grundlegend für die Weltidee selbst, weil Gott erst durch die Beziehung auf diese gerecht würde. Außerdem wäre eine bloß ideale Beziehung, die Beziehung auf die bloße Weltidee, noch nicht reale Gerechtigkeit. So müssen wir also auch abgesehen von der Weltidee wie von der Welt Gott als gerecht in sich oder im Verhältniß zu sich zu erkennen suchen. Dazu kann uns, abgesehen noch von der H. Schrift, ermuthigen, daß Platon abweichend von Aristoteles weit davon entfernt ist, die Gerechtigkeit bloß auf das Verhältniß zu Anderen zu beziehen. Er erkennt auch eine Gerechtigkeit an im Verhältniß zu sich selbst, sowohl bei dem Staat, dem „großen Menschen", als in den Einzelnen. Ja diese innere Gerechtigkeit ist ihm die Quelle der transeunten. Das kann er in Beziehung auf den Menschen vermöge seiner Trichotomie durchführen. Gerecht in sich ist: wer dem Leib, der ψυχή, der Vernunft, Jedem das Seine zu Theil werden läßt. Allein damit ist über Gott noch nichts unmittelbar gesagt,

wie auch Platon sich nicht darauf einläßt. Die Idee der Gerechtigkeit setzt mindestens eine Zweiheit voraus, und so kann Gott, um der ursprüngliche Ort der Gerechtigkeit zu sein, nicht als abstracte Einfachheit gedacht werden, sondern nur als in sich selbst unterschieden. Aber Gott ist nicht abstract einfach zu denken; das ist uns auch schon bei der göttlichen Selbstbegründung, weiterhin da deutlich geworden, wo wir in Gott die Fülle unendlicher Lebenspotenzen sehen mußten. Besonders aber haben wir durch die Nothwendigkeit des Ueberganges zum Geist den Unterschied von physischen und geistigen Bestimmungen im allgemeinen gefunden und im Geistigen selbst ist der Unterschied zwischen Wollen und Wissen, von welchem später näher zu reden sein wird. So wird denn auch gesagt werden können, wie Gott schon in sich selbst könne absolut gerecht sein. Die Meinung, daß alles in Gott für ihn identischen Werthes sei, nichts übergeordnet, nichts untergeordnet, bedroht den Unterschied zwischen dem Physischen, z. B. der Macht, und dem Geistigen, oder verfährt, als wäre der Unterschied zwischen dem Physischen und Geistigen oder gar Ethischen ein nur subjectiver, nicht in Gottes objectivem Wesen gegebener. So sagen wir also: Es ist in Gott die den Werth des Unterschiedlichen bestimmende Norm, die Norm der Wahrheit, die nicht außer oder über, sondern in Gott und seinem Wesen gegeben sein muß, worin sie auch bestehen möge. Es ist dieses das Analogon der justitia legislativa in Gott. Es ist aber in Gott auch ein Werthurtheil nach dieser Norm in Betreff der Unterschiede in seinem Wesen, besonders des Unterschiedes der physischen und geistigen Kategorien, das ist gleichsam das Urbild der justitia judicialis. Endlich gerecht ist Gott in sich selbst, indem er Jegliches in sich nach seinem Werthe denkt und will, jedem der Unterschiede in sich seine richtige, gerechte harmonische Stellung gibt und behauptet. Dieser Satz kann bedeutungslos und selbstverständlich scheinen: aber es liegt darin schon das Wichtige, daß in Gott weder Willkür noch alles gleichsetzender Indifferentismus ist, daß in ihm, der der absolut guten Norm, die er ist und denkt, stets entspricht, auch kein Schatten von Trübung sich findet[1] nach Art dualistischer Religionen, oder nach Art derer, welche

[1] Jak. 1, 17.

Gottes Machtvollkommenheit seiner Gerechtigkeit überordnen. Es kann Gott nicht vermöge einer Machtvollkommenheit oder Willkür z. B. mit dem Unrecht oder dem Bösen ewig versöhnt sein. Wir gewinnen also zu den früheren Bestimmungen der Eurhythmie und Harmonie des göttlichen Lebens nun an der göttlichen *Gerechtigkeit* das bestimmtere Princip der Ordnung im göttlichen Sein und Leben und das gerechte Gesetz derselben. Alles in Gott ist der Gerechtigkeit gemäß, die Jedes nach seinem Werthe weiß, will und geordnet hält, vornehmlich also sein Leben, seine Natur und seine Machtfülle als dienend dem Geistigen, als dem höheren Werthe. Es ist so auch in Gott eine Unterordnung und eine Ueberordnung kraft der Gerechtigkeit, die das ganze göttliche Leben durchdringt und unwandelbar ist. Durch seine Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit wird diese Unter- und Ueberordnung nicht ausgeschlossen. Er ist sich selbst gleich nicht als alles in sich gleich Setzender, sondern als Gerechter, alles in seiner Verschiedenheit und Ordnung Anerkennender und Wollender. So ist in seiner unveränderlichen und sich selbst gleichen Gerechtigkeit gerade eine Unter- und Ueberordnung in ihm eingeschlossen.

Indem aber so Gott die absolute Gerechtigkeit ist, sowohl als Urgesetz derselben, wie als das dasselbe geltend machende Bewußtsein und als die absolute Wirklichkeit dieser Norm, will er auch sich und behauptet er sich als den, der er ist im Unterschied von allem möglichen und wirklichen Anderen. Es ist in ihm der *Eifer der Selbstbehauptung*, der keinen Selbstverlust, keine Vermischung, mit Anderem keinen Abfall von sich (auch keine Ekstase der Liebe) duldet. Das absolute Recht oder die absolute Norm der Gerechtigkeit kann nicht gebrochen werden, auch von Gott selbst nicht, denn er selbst ist diese unbeugsame Norm der Wahrheit und müßte sein Wesen verleugnen, wenn er sie verletzte. Und wie er selbst diese Norm ist, so ist er auch der energische Wille, der sie durchsetzt und sie, also sich selbst, festhält; oder er ist auch die reale Gerechtigkeit und damit auch die Schutzwehr sowohl des absoluten Rechtes als auch alles dessen in ihm, was von demselben umschlossen ist, die Schutzwehr also auch seiner Majestät und Einzigkeit. Denn es wäre ungerecht; wie nicht der Wahrheit gemäß, wenn Gott irgend etwas außer sich behandelte, als wäre es ihm gleich.

Das unbewegliche Recht ſelbſt würde durch ſolche Vermiſchung Gottes mit Anderem, was nicht Gott iſt, bedroht. Darum iſt im A. T. ſo oft davon die Rede, daß Gott ſeine Ehre eiferſüchtig behütet, und behauptet.[1] Gott iſt ein ſtarker, eifriger Gott.[2] Dieſe Eiferſucht auf ſeine Ehre iſt nicht das heidniſche θεῖον φθονερόν, ſondern, wenn eine Welt iſt, entgegengeſetzt der Selbſterhebung der Creatur; ſeine „Ehre" aber und „Majeſtät", ſein „Name" bezeichnet ſein heiliges, gerechtes Weſen, wie es muß gelten wollen.[3] Und nicht bloß factiſch iſt Jehova gerecht in ſeinem Sein oder Thun, ſondern er thut das Gerechte bewußt und will es als das Gerechte. Er hat das Recht lieb.[4]

5. Endlich aber, wenn eine Welt iſt, ſo iſt auch ihre Beſchaffenheit für Gott als Gerechten nicht gleichgültig, ſondern es iſt eine innere Nothwendigkeit vorhanden, daß er dieſelbe Gerechtigkeit, die in ihm, ja die er ſelbſt iſt, auch geltend wiſſen will in der Welt. Demgemäß iſt die Gerechtigkeit Gottes legislativ ſchon wirkſam bei der Hervorbringung einer Welt; nicht bloß indem er Maß und Ordnung ſchon der Natur einverleibt, kraft ſchöpferiſcher Weisheit[5] und jedem Ding von Realität zutheilt, was ihm nach ſeinem Begriff zukommt (suum cuique kraft ſeiner justitia distributiva, der Rangſtufe gemäß, welche ihm im göttlichen Gedanken und Willen, im idealen Weltzuſammenhang zugedacht iſt), ſondern auch, indem er das Niedrigere mit dem Höheren ſo zuſammenordnet, daß es in die Stellung des Mittels tritt. Aber noch mehr. Gott will, wenn er eine Welt will, nicht bloß ein willenloſes Normirtſein der Welt durch ſeinen gerechten Willen als oberſtes Geſetz ihres Seins und ihrer Ordnung, ſondern er will auch kraft ſeiner Liebe zur Gerechtigkeit, daß ſein Wollen und Lieben der Gerechtigkeit in der Welt ſei, in freien Geiſtern außer ihm ein vervielfachtes Leben und Lieben der Gerechtigkeit, was eben die geiſtige Exiſtenz der Gerechtigkeit in der Welt iſt. Wenn nämlich eine Welt geiſtiger Weſen außer Gott iſt, ſo kann er die Gerechtigkeit, die in ihm und die er ſelbſt iſt, nicht bloß

[1] Z. B. Jeſ. 42, 8. 48, 11.
[2] 2. Moſ. 20, 5. 34, 14. 5 Moſ. 4, 24.
[3] Pſ. 7, 12. 119, 4. 51, 6. 35, 24. 28. Jer. 9, 23.
[4] Pſ. 37, 28. 11, 7. 33, 5. 45, 8. Jeſ. 11, 5. Gerecht. d. Gurt ſeiner Lenden. Sie iſt ewig, Pſ. 119, 142. 144. 160. 111, 3.
[5] Sprüchw. 8.

in ſich wollen; denn die Gerechtigkeit kann nicht gleichſam ein privates Eigenthum ſein; ſie iſt ein allgemeines Gut, für die Vernunft, wo ſie iſt, ihrer Idee nach mitgeſetzt. Daher kann Gott als die ſich ſelbſt wollende Gerechtigkeit, als der energiſche Wille ſeiner Selbſtbehauptung nicht gleichgültig dagegen ſein, ob die Welt dieſer Gerechtigkeit entſpricht oder nicht. Es wäre ihr nicht ein Ernſt mit ſich ſelbſt, wenn Gott ſie nur in ſich wollte, außer ſich aber gegen die Geltung des abſoluten Gutes der Gerechtigkeit indifferent wäre. Denn die Gerechtigkeit, wo ſie iſt, iſt auch Liebe zur Gerechtigkeit überhaupt als einem allgemeinen Gute und Geſetze des Geiſtes.

Der Eifer der göttlichen Gerechtigkeit nun für ihre Geltung auch in der geiſtigen Welt außer Gott zeigt ſich im Einzelnen einmal darin, daß Gott das Gefühl und das Wiſſen von dem objectiven Recht ihr einpflanzt und ſtetig mehrt durch fortgehende Enthüllung deſſen, was in concreto das Gerechte iſt, oder durch Legislation.[1] Sodann darin, daß er das Verhalten der Geſchöpfe nach dem Geſetz der Gerechtigkeit beurtheilt. Das iſt die justitia judicialis, die Wachſamkeit oder das offene Auge der Gerechtigkeit,[2] welche über die Wirklichkeit nach der Norm der Gerechtigkeit das abſolute Werthurtheil enthält. Aber dieſes für ſich wäre doch nur erſt ideelle Werthbeſtimmung des Concreten in ſeinem Verhältniß zur Gerechtigkeit, was dieſer ihre Geltnng noch nicht ſichern könnte. Daher iſt vom Begriff der Gerechtigkeit noch verlangt, daß ſie drittens auch energiſch in der Realität ſich durchſetze. So iſt ſie vergeltende (justitia rependens). Dem Werthe des Individuums, oder dem Werthurtheil über daſſelbe gemäß, muß auch ſein Loos ſein. Das ergibt ſich aus dem Verhältniß des Phyſiſchen oder der Natur zur Gerechtigkeit. Jenes iſt dieſer begrifflich untergeordnet, und zwar ſo, daß es ihr zugleich als Verwirklichungsmittel, als Mittel, ſie zur Erſcheinung zu bringen, dienen muß. Und zwar dieſes in doppelter Weiſe. Der Zuſammenſtimmung mit der Norm der Gerechtigkeit muß Lob oder göttliche Billigung werden. Dieſe iſt nicht bloß ideeller Art, ſondern iſt auch als energiſch zu denken. Sie iſt Princip der Zuſammenordnung des Wohlſeins mit der Gerechtigkeit oder dem geiſtigen Werthe. Und

[1] Pſ 32. 103. 119.

[2] Pſ. 34, 6. 53, 18. Jer. 32, 19. Hiob 34, 21. Offenb. 1, 14. 2, 18. Hebr. 4, 13.

dies ist das Wesentliche in der justitia remunerativa.[1] Mag immerhin der Act oder Zustand, dem die göttliche Billigung folgt, nicht bloß eigenes Werk der Creatur für sich sein, und insofern das Verdienst keine Stelle haben, so ist es doch der Gerechtigkeit gemäß, daß die Wirklichkeit des Individuums, sein Antheil an Lebensrealität, in Harmonie und nicht in Widerspruch mit seinem Werthe stehe. Das Gerechte, das ein Gutes ist, und das Gut gehört zusammen, und in diesem proportionirten Zusammensein dient das Physische, oder das Maß der Lebensrealität, der Offenbarung der Gerechtigkeit, welche die Macht über alle Realität sein muß. Ebenso wird das Physische als dienendes Mittel für die Verwirklichung und Erscheinung der Gerechtigkeit verwendet, indem das Gut von dem Ungerechten abzulösen ist. Wo nämlich die Welt zum realen Widerspruch gegen die Gerechtigkeit fortgegangen ist, und eine gesetzwidrige Realität zu bilden unternommen hat, da muß die Geltung des Gesetzes auch diesem Widerspruch zum Trotz vertreten werden. Der realen Negation des Göttlichen in Ungerechtigkeit, und der Auflösung der gottgeordneten Proportion zwischen Werth und Realität muß eine nicht minder reale Negation zur Herstellung der Proportion entgegentreten. Bliebe es nur bei der ideellen göttlichen Mißbilligung des Ungerechten, während die Realität von dem Bösen in Besitz gehalten würde, so wäre die göttliche Gerechtigkeit entweder gleichgültig gegen ihre reale Geltung, also gegen sich selbst, oder aber ohnmächtig, also im Widerspruch mit dem Charakter ihrer selbst als des über alle natürliche Realität unbedingt Erhabenen und ihrer Mächtigen. So kann also das Göttliche als die trotz den Verletzungen seiner selbst in der Wirklichkeit dennoch geltende Gerechtigkeit sich nur erhalten durch reale Negation der rechtswidrigen Realität, als justitia vindicativa, gegen den Schlag des rechtswidrigen Willens, nur durch den Gegenschlag der Strafe. Unter dieser Bedingung allein kann auch dem bösen Willen in der Welt Freiheit gelassen werden. In diesem letzten Moment der Gerechtigkeit, der justitia expendens, sowohl zum Lohn als zur Strafe, liegt also auch die nothwendige Rückbeziehung der Gerechtigkeit auf die Allmacht. Das Recht, so gewiß als es absolutes Recht ist, was schlechthin muß gelten wollen, und

[1] 2 Mos. 20, 5. 6. 12. Röm. 2, 7. 29. ἔπαινος, τιμή, δόξα. Auch das N. T. erkennt den Begriff des μισθός an.

gelten soll, darf nicht ohnmächtig sein, sondern muß bekleidet sein mit der Allmacht über die Realität; die Macht Gottes hat der göttlichen Gerechtigkeit zu dienen. Darum redet die H. Schrift so häufig von dem Arm der göttlichen Gerechtigkeit.[1] Durch sie wird andererseits die Allmacht schon zu höherer Potenz und Würde erhoben. Beide sind unauflöslich zusammengeschlossen. Wäre die Allmacht ohne Gerechtigkeit, so wäre sie geistlos, in sich Willkür und Zufall, nach außen Fatum. Wäre die Gerechtigkeit ohne Allmacht, so wäre sie gelähmt, auf das ideale Gebiet beschränkt und vom realen Sein ausgeschlossen, also im Widerspruch mit ihrer absoluten Hoheit. Wäre endlich die Allmacht nicht Dienerin der göttlichen Gerechtigkeit, sondern ihr coordinirt, gleichsam eigenem Impulse folgend, oder gar sie so beherrschend, daß die absolute und ausschließliche Machtbeweisung, als eine Offenbarung seiner Herrlichkeit, eine Gott auferlegte Nothwendigkeit wäre, wie zuweilen der absolute Prädestinatianismus gewollt hat, so bliebe höchstens ein zufälliges Zusammentreffen der Machtbeweisung und der göttlichen Gerechtigkeit. Aber Natur und Geist können in Gott nicht coordinirt, noch weniger dieser jener subordinirt sein. Verweilen wir aber noch bestimmter bei dem Schwierigsten, der strafenden Gerechtigkeit.

6. Die Negation des Widerspruchs gegen das absolute Recht durch das göttliche Gericht ist schon rein für sich betrachtet, wenn auch Besserung ausbliebe, etwas schlechthin Gerechtes, Nothwendiges und Werthvolles. Die strafende Gerechtigkeit, deren Verwalter in der allgemeinen Weltordnung Gott, in der socialen Sphäre besonders die Staatsgewalt ist, ist die Wiederherstellung der Ehre des göttlichen Rechtes, das gekränkt und verletzt ist, weil zurückgetrieben aus einem Gebiet, worauf es Anspruch machen muß, zurückgeworfen in sich; so daß es seiner Absolutheit beraubt ist, wenn es seinem Gegensatz ohnmächtig gegenüber steht. Daher die Einengung, in die es durch das Unrecht versetzt ist, zur Spannung wird, die sich in dem rächenden Gerichte entladet. Unter den verschiedenen Straftheorien ist daher die sogenannte Besserungstheorie nicht haltbar, welche nur zu dem Zweck

[1] Jes. 52, 10. 40, 10. Ps. 98, 1. Jes. 51, 9. (Damit lehrt zugleich die H. Schrift eine Unterordnung der Macht Gottes unter die Gerechtigkeit als den Zweck.)

Strafe für begründet hält, daß Besserung dadurch eintrete. Da würde das Recht zu strafen an psychologische Zufälligkeiten geopfert und es dürfte gerade dann nicht gestraft werden, wenn voraussichtlich auch die Strafe nicht bessern wird. Jedem sagt aber sein Rechtsbewußtsein, daß die unbußfertige Haltung der Strafe doppelt würdig ist. Auch würde da für die Besserung auf egoistische Motive gerechnet. Die bloße Furcht vor Strafe ist noch kein Beweis wahrer Besserung. Noch weniger genügt die Abschreckungs- und die Präventionstheorie, weil beide die Einzelperson einseitig als Mittel verbrauchen. Nur diejenige Theorie genügt, welche schon in der Strafe selbst, sofern sie Aufhebung des Scheins ist, daß Recht und Unrecht an sich, wenigstens gegenüber der realen Welt, zur Geltung gleichberechtigt sei, ein Gut anerkennt, nämlich die Herstellung der Ehre des Rechtes und der Gerechtigkeit. Man pflegt dies die absolute Theorie zu nennen; sie ist aber wohl zu unterscheiden von der bloßen Wiedervergeltung (der Theorie des pythagoreischen ἀντιπεπονθός), die für sich auch Rache sein könnte. Auch der Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn,[1] das sogenannte ius talionis ist im N. T. nicht vertreten: aber er folgt auch nicht aus der absoluten Straftheorie. Nicht der Schmerz, welchen der erleidet, der Opfer eines Unrechts ward, ist es, der nach dem Recht einen entsprechenden Schmerz des Thäters herausfordert.[2] Dieser Schmerz für sich hat kein Recht, den Schmerz eines Andern zu fordern. Wird er doch damit nicht einmal selbst geheilt. Eher könnte man denken, es habe die Strafe den Schaden, den das Unrecht für den Nebenmenschen angerichtet, wieder gut zu machen; allein bloße Vergütung ist noch nicht die Strafe, sie hat ihre Stelle auch ohne Strafe im s. g. Privatrecht. Sondern es ist die verletzte Gerechtigkeit, welche für sich und nicht für einen Anderen die Herstellung jener gestörten Proportion, die Genugthuung durch Strafe fordert; das verlangt die Heiligkeit der Weltordnung, die auf Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit weist und in ihr sich gründet. Außer dem materiellen Schadenersatz, den z. B. ein Verbrecher schuldig ist, ist er eine Sühne für die Gerechtigkeit schuldig; denn damit, daß der Schadenersatz geleistet ward, ist noch nicht Alles

[1] 2. Mos. 21, 24. 3. Mos. 24, 5. 5. Mos. 19, 21. Vgl. Matth. 5, 38.
[2] Vgl. Cousin du Vrai, du beau et du bien. 1858. 424.

und der Gerechtigkeit mit dem mathematiſchen und logiſchen Begriff der Richtigkeit zuſammenhängt, obwohl darin nicht aufgeht.[1] Aehnlich verhält es ſich mit dem Begriff des Maßes. Schon die mathematiſchen und logiſchen Geſetze ſind objectiv, unbeugſam, wenn auch das Subject ihnen denkend oder handelnd widerſprechen kann auf ſeine Gefahr. Dieſe Unbeugſamkeit mathematiſcher und logiſcher Art nimmt das objective Recht in ſich herein und erkennt ſie an: denn gerecht iſt, daß ein Jegliches behandelt werde nach ſeinem Begriff als das, was es iſt, d. h. logiſch. Sein Begriff iſt auch ſein Maß; und ungerecht wäre es, wenn es nach einem andern Begriff als dem ſeinen behandelt würde. So iſt z. B. Lüge ungerecht, und zwar ſo, daß es auch ſchon unlogiſch iſt, das Sprechen, das nach ſeinem Begriff Offenbarung eines Inneren ſein will, zur Verhüllung, ja zum Gegentheil zu verwenden. Unterſchlagung anvertrauten Gutes iſt ungerecht, indem unlogiſch. Denn unlogiſch iſt, durch die That zu ſagen, fremdes anvertrautes Gut ſei zugleich nicht fremd, ſondern ſei Eigenthum des Unterſchlagenden. Beides iſt ſoviel als, durch die That ſagen: A ſei nicht A. Ungerecht ſein heißt, den praktiſchen Verſuch machen, die Logik der Welt umzuſtürzen. Gerecht ſein heißt, der Logik der Dinge folgen, wie ſie von Gott geordnet ſind. Darum heißt es: „Recht muß doch Recht bleiben.“[2] Menſchliches Unrecht, wenn es auch eine Zeit lang ſiegen kann, kann ſich nie zum Rechte machen, das iſt eine innere Unmöglichkeit. Um dieſes engen Zuſammenhanges der Gerechtigkeit mit Mathematik und Logik willen, iſt es dem A. T. ſo natürlich, die Ungerechtigkeit auch Thorheit zu nennen. Sie iſt es auch an ihr ſelbſt, nicht bloß um ihrer der Vereitelung zugehenden Plane willen. Gerechtigkeit iſt nach einer Seite auf die Willenswelt angewandte Logik und Mathematik, worin eben der Beweis liegt für ihren nicht bloß ſubjectiven Charakter. Ihre Forderungen ſchließen in ſich eine logiſche und mathematiſche Nothwendigkeit, d. h.: daß auch der Wille wie der Verſtand nach der Logik der Dinge handle, und nach dem Maße ſich richte, das jedem Dinge geſetzt iſt. — Aber damit iſt der Begriff der Gerechtigkeit noch nicht erſchöpft. Das bloß logiſche Handeln wäre

[1] Der Tübinger Juriſt Schrader hat eine Diſſertation über den Zuſammenhang der Jurisprudenz mit der Mathematik geſchrieben.

[2] Pſ. 94, 15.

nichts weiter als verſtändiges oder kluges Handeln. Würde bloß die Norm der Logik und Mathematik gebrochen, ſo würde das unverſtändig und objectiv eine Verkehrung, Unwahrheit ſein, aber noch nicht das Unrecht und die Ungerechtigkeit erſchöpfend beſchreiben. Die Norm der Gerechtigkeit ſchließt, weil ſie ſchon beſtimmt auf einem höheren Gebiet als dem natürlichen liegt, nämlich dem des Geiſtes, noch etwas Höheres als bloß das Recht der Logik und des Maßes ein, oder als die bloße Rückſicht auf den dauernden Nutzen, nämlich: eine unverbrüchliche Heiligkeit, die eine ſubjective Scheu vor Verletzung verlangt, wie ſchon die Römer dieſes ausdrücken, indem ſie Jus und Injustum von Fas und Nefas noch unterſcheiden. Und ähnlich nehmen wir im A. T., der Religion des Geſetzes wahr, daß die „Heiligkeit", der ältere und reichere Begriff iſt, während der der Gerechtigkeit erſt ſpäter zu kräftiger Entwickelung aus dem Begriff der Heiligkeit gelangt.

Woher kommt nun der Norm der Gerechtigkeit, dieſe hohe ja einzige Würde und Heiligkeit? Dieſe Frage wird uns weiter führen. Sie kommt ihr nicht von ihrem Urſprung für ſich; denn von Gott iſt auch das Logiſche, ſondern davon, daß der ſchlechthin höchſte, *abſolut werthvolle oder heilige Zweck* von ihr vertreten wird. Um dieſes *Inhaltes* willen, den die Norm der Gerechtigkeit vertritt und energiſch vor Umſturz zu ſchützen hat, hat ſie ſchließlich ihre ganz einzige Nothwendigkeit und Unverbrüchlichkeit. Und ſo langen wir wieder dabei an, daß der Begriff der abſoluten Gerechtigkeit erſt feſtſteht durch höhere, mehr als endliche und natürliche, durch ſchlechthin werthvolle geiſtige Zwecke, die ſie verwaltet, denen aber die relativen, endlichen Zwecke eingegliedert ſein können.

Anmerkung. Die Idee des Rechtes, dieſes zunächſt Formellen, iſt allerdings ſchon in ſich ein ſchlechthin Werthvolles, eben dadurch, daß ſie einen Inhalt vertritt, der über dem Natürlichen, über bloß endlichen Werthen, ja auch über dem bloß Logiſchen oder Mathematiſchen ſteht, alſo daß ſie einen geiſtigen Inhalt vertritt, wie z. B. ſelbſt das Privatrecht in letzter Beziehung um eines Geiſtigen, der Perſon willen da iſt. Das Gebiet des Geiſtes darf zwar keine willkürliche oder gleichgültige Stellung gegen die Natur und ihre Ordnungen einnehmen, aber hat nicht ſie mit ihren endlichen Werthen zum Herrn, ſondern der Geiſt drückt ihr als ſeinem Stoffe ſeinen Stempel auf, ſchließt die Coordination oder gar die Subordination im Verhältniß zum Natürlichen ſchlechthin aus, fordert die Unterordnung des Natürlichen unter das Geiſtige, gliedert ſich jenes ein und gibt ihm erſt ſo einen gewiſſen

Antheil an sich selber. Damit geschieht dem Natürlichen sein Recht. Denn es muß sich zu seinem bloß relativen Werthe oder dazu bekennen, daß es seine Ordnung und die Einheit in seiner Vielheit nur gewinnt in der Bezogenheit auf das Geistige mit seinen absoluten Werthen.

Statt die Selbstgenugsamkeit des Natürlichen anzuerkennen, die nicht da ist, weil es nicht absolute Zwecke in sich hegt, macht die Gerechtigkeit die nothwendige Unterordnung unter und die Bestimmbarkeit des Natürlichen durch das Geistige als eine Seite des Natürlichen selbst geltend. Seine Verwendbarkeit und Verbrauchbarkeit für den Geist ist seine Güte und Wahrheit. Der wahre Begriff der Natur, alles Physischen ergibt sich so erst aus dem Geiste, der ihre dienende Beziehung zum Geiste erkennt und geltend macht. Wiederum aber der Geist kann den wahren Begriff von sich nicht erreichen noch realisiren, wenn er nicht die Idee des positiven, absoluten Zweckes als eines von der Gerechtigkeit zu schützenden, weil schlechthin werthvollen fixirt und ausbildet.

4. Die göttliche Gerechtigkeit. Daß die Gerechtigkeit, weil sie nicht kann eine bloß subjective Vorstellung sein, sondern eine Vernunftidee ist, die ein wesentliches Gut aussagt, nicht kann außerhalb des göttlichen Lebens fallen, daß sie ihren ursprünglichen ewigen Ort in Gott haben muß, ist gezeigt. Aber wie ist es möglich, Gott als gerecht schon in sich, auch abgesehen von der Welt zu denken? Sollen wir sagen: die Weltidee sei ewig in Gott und durch die Beziehung auf sie werde Gott gerecht? Aber da wäre doch wieder die Gerechtigkeit nicht ursprünglich in Gott, nicht grundlegend für die Weltidee selbst, weil Gott erst durch die Beziehung auf diese gerecht würde. Außerdem wäre eine bloß ideale Beziehung, die Beziehung auf die bloße Weltidee, noch nicht reale Gerechtigkeit. So müssen wir also auch abgesehen von der Weltidee wie von der Welt Gott als gerecht in sich oder im Verhältniß zu sich zu erkennen suchen. Dazu kann uns, abgesehen noch von der H. Schrift, ermuthigen, daß Platon abweichend von Aristoteles weit davon entfernt ist, die Gerechtigkeit bloß auf das Verhältniß zu Anderen zu beziehen. Er erkennt auch eine Gerechtigkeit an im Verhältniß zu sich selbst, sowohl bei dem Staat, dem „großen Menschen", als in den Einzelnen. Ja diese innere Gerechtigkeit ist ihm die Quelle der transeunten. Das kann er in Beziehung auf den Menschen vermöge seiner Trichotomie durchführen. Gerecht in sich ist: wer dem Leib, der ψυχή, der Vernunft, Jedem das Seine zu Theil werden läßt. Allein damit ist über Gott noch nichts unmittelbar gesagt,

wie auch Platon sich nicht darauf einläßt. Die Idee der Gerechtigkeit setzt mindestens eine Zweiheit voraus, und so kann Gott, um der ursprüngliche Ort der Gerechtigkeit zu sein, nicht als abstracte Einfachheit gedacht werden, sondern nur als in sich selbst unterschieden. Aber Gott ist nicht abstract einfach zu denken; das ist uns auch schon bei der göttlichen Selbstbegründung, weiterhin da deutlich geworden, wo wir in Gott die Fülle unendlicher Lebenspotenzen sehen mußten. Besonders aber haben wir durch die Nothwendigkeit des Ueberganges zum Geist den Unterschied von physischen und geistigen Bestimmungen im allgemeinen gefunden und im Geistigen selbst ist der Unterschied zwischen Wollen und Wissen, von welchem später näher zu reden sein wird. So wird denn auch gesagt werden können, wie Gott schon in sich selbst könne absolut gerecht sein. Die Meinung, daß alles in Gott für ihn identischen Werthes sei, nichts übergeordnet, nichts untergeordnet, bedroht den Unterschied zwischen dem Physischen, z. B. der Macht, und dem Geistigen, oder verfährt, als wäre der Unterschied zwischen dem Physischen und Geistigen oder gar Ethischen ein nur subjectiver, nicht in Gottes objectivem Wesen gegebener. So sagen wir also: Es ist in Gott die den Werth des Unterschieblichen bestimmende Norm, die Norm der Wahrheit, die nicht außer oder über, sondern in Gott und seinem Wesen gegeben sein muß, worin sie auch bestehen möge. Es ist dieses das Analogon der justitia legislativa in Gott. Es ist aber in Gott auch ein Werthurtheil nach dieser Norm in Betreff der Unterschiede in seinem Wesen, besonders des Unterschiedes der physischen und geistigen Kategorien, das ist gleichsam das Urbild der justitia judicialis. Endlich gerecht ist Gott in sich selbst, indem er Jegliches in sich nach seinem Werthe denkt und will, jedem der Unterschiede in sich seine richtige, gerechte harmonische Stellung gibt und behauptet. Dieser Satz kann bedeutungslos und selbstverständlich scheinen: aber es liegt darin schon das Wichtige, daß in Gott weder Willkür noch alles gleichsetzender Indifferentismus ist, daß in ihm, der der absolut guten Norm, die er ist und denkt, stets entspricht, auch kein Schatten von Trübung sich findet[1] nach Art dualistischer Religionen, oder nach Art derer, welche

[1] Jak. 1, 17.

das Recht des geiſtigen Gebietes gegenüber dem bloß Natürlichen oder Phyſiſchen.

2. Das Poſitive, abſolut Werthvolle nun, auf welches als auf ſeinen legitimirenden Grund das abſolute Recht ſelber zurückweiſt, muß zwar geiſtiger Art ſein; aber iſt noch nicht mit der Intelligenz oder dem Willen für ſich gegeben. Denn das Denken für ſich kann alles Mögliche umfaſſen, es umfaßt auch die Natur und das Natürliche, ohne damit einen abſoluten Inhalt zu beſitzen; wiefern aber das Denken eines nicht ſchlechthin Werthvollen ſchlechthin werthvoll ſein ſoll, iſt nicht abzuſehen. Und ebenſo wenig auch, das Denken des Denkens. Das wäre wieder leer oder nur formell in ſich. Wie ſollte in ihm das unbedingt Werthvolle liegen? Aber auch der Wille für ſich kann nicht das abſolut Werthvolle ſein aus ähnlichem Grunde, wie er auch Entgegengeſetztes wollen kann. Vielmehr das ſchlechthin Werth- und Zweckvolle, wodurch das Gerechte gerecht iſt, und von dem es ſeine Unverletzlichkeit hat, das iſt das Heilige, das für die Intelligenz und den Willen iſt, in ihnen poſitive Wirklichkeit verlangt und gewinnt, und ebendamit das Ethiſch-Gute wird, welches allerdings durch Vermittelung des Denkens für den praktiſchen Geiſt, den Willen wird.

Anmerkung. Daß die Gerechtigkeit die Hüterin der Unterſchiede iſt, das kann zu der Hoffnung einladen, daß wenigſtens durch dieſe Kategorie der Gottesbegriff von der pantheiſtiſchen Faſſung befreit werde, die auch von der kosmologiſchen und phyſiko-teleologiſchen Stufe noch nicht zu überwinden war. Hiſtoriſch ſpricht dafür, daß die hebräiſche Religion, in welcher der Begriff der Gerechtigkeit eine ſo große Rolle ſpielt, auch allen heidniſchen Gotteslehren entgegengeſetzt iſt. Allein das gerechte Abſolute, das wir haben, könnte — hypothetiſch eine Welt angenommen — auch bloß als gerechte Weltordnung gedacht, alſo wieder mit dem Kreatürlichen vermiſcht werden. Ueber dieſe Vermiſchung wird uns erſt die Vollendung des Gottesbegriffes durch die ethiſche Idee hinwegführen, der wir uns nun beſtimmter zuwenden.

§ 26. Das moraliſche Argument.

Gott iſt als das Gute ſchlechthin zu beſtimmen, und zwar nicht bloß als Geſetz, oder als Seinſollendes, ſondern als vollendet ſeiendes Gutes.

1. Abgeſehen von dem beſprochenen juridiſchen Moment ſind es zwei Formen, in welchen das moraliſche Argument aufgetreten iſt, und zwar beſonders bei Kant.

Der Glaube an Gott, ſagt er, ſei nothwendig zum Glauben an den Sieg des Guten, der zum muthigen Fortſchreiten im ſittlichen Leben gehöre.[1] Die Sicherheit des Fortſchreitens ſei ſtets von der Wirklichkeit des Böſen und beſonders dem radicalen Böſen bedroht, ohne daß die Freiheit eine Gewähr dagegen biete. So ſei die Idee Gottes, der dem Guten zum Siege verhilft, Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Allein da Kant doch wieder eiferſüchtig für die menſchliche Freiheit die göttliche Hülfe meint abweiſen zu müſſen, auch nur in unendlichem Proceß das Böſe überwunden werden läßt, ſo hilft auf ſeinem Standpunkt jenes Poſtulat nichts. Kant verewigt den Kampf mit dem Böſen, und verſagt dem Guten ewig den vollen Sieg. Weiter könnte die objective Wendung führen: die Verwirklichung des Sittlichen, die vom Sittengeſetz verlangt iſt, ſchließt nicht bloß innere Sittlichkeit, ſondern Werke, ja ein ſittliches Geſammtwerk in ſich. Zum Gelingen dieſes Werkes gehört aber auch die Zuſammenſtimmung der von dem Geiſte nicht geſetzten, unabhängigen Natur mit der ſittlichen Aufgabe, eine Prädisposition derſelben für den Geiſt und ſeine Zwecke. Alſo verlangt das Feſthalten der ſittlichen Aufgabe, daß wir zu einem oberſten, einheitlichen Princip im Glauben zurückgreifen, welches beide harmoniſch zuſammengeordnet hat. Aber auch dieſe Wendung würde erſt dann das Poſtulat zu einem Beweis umgeſtalten, wenn die abſolute Wahrheit und Nothwendigkeit der ethiſchen Idee feſtſteht. Haben wir aber dieſe, ſo liegt der Verſuch näher, von ihr aus unmittelbar zur Exiſtenz Gottes aufzuſteigen.

Das verſucht eine zweite Wendung, die nicht auf Gott als ſittlichen Weltregenten, oder als ethiſchen Schöpfer der phyſiſchen Welt, ſondern auf Gott als Urheber des Sittengeſetzes ſelbſt, oder unſeres Wiſſens vom Sittlich-Guten zurückgeht. Das Sittengeſetz kündigt ſich uns auf unwiderſtehliche Weiſe als etwas an, was abſolute Berechtigung in ſich trägt, als kategoriſcher Imperativ. Aus der phyſiſchen Welt kann es nicht ſtammen; denn es iſt erhaben über ſie, macht den Anſpruch auf Herrſchaft über ſie. Auch wir ſelbſt als endliche Weſen können ihm dieſe ſeine abſolute Autorität nicht gegeben haben, es ſetzt alſo einen abſoluten Urheber voraus, durch den es in uns gepflanzt iſt. Folglich exiſtirt ein abſoluter, moraliſcher Geſetzgeber. — Das wäre das moraliſch

[1] Vgl. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

gewendete kosmologische Argument. Aber wie dieses[1] in seiner Allgemeinheit die Möglichkeit offen ließ, daß Gott das Wesen der Welt selbst sei, so könnte auch hier gesagt werden: das Gewissen als ein Wissen von einem unendlich Werthvollen beweist, daß der Mensch nicht bloß endlich ist, sondern eine unendliche Seite an sich hat, weil Unendliches für ihn ist. Die ideale Seite, oder mit der Stoa zu reden, der Gott im Menschen, der an sich wahrhaft Freie gebiete der empirischen Seite unseres Wesens. Darin sei die Unbedingtheit der Forderung begründet, während die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes darin ruhe, daß in dem sittlichen Bewußtsein des Einzelnen sich das allgemeine Wesen der Vernunft ausspricht, erhaben über das Belieben des einzelnen Subjectes. Gehöre doch zum Wesen des Sittlichen, daß das zu erfüllende Gesetz nicht von einer äußeren, fremden Macht gegeben sei, sondern von uns selbst (absolute Autonomie); indem wir nur so das Gute um sein selbst willen, in eigner Erkenntniß seiner innern Güte wollen können. Ueber den Pantheismus kämen wir auch so nicht hinaus, für die Religion im Unterschiede von dem sittlichen Verhältniß zu sich selbst und dem Nebenmenschen fehlte die Basis.

2. Wir nun haben schon oben[2] mehrfach auf das Ethische kommen müssen, wo sich uns zeigte, das Denken müsse Wissen werden wollen, d. h. sich teleologisch oder ethisch bestimmen, damit es kraft des ethischen Factors nicht träume oder spiele, sondern dem Zwecke gemäß, der das Gut der Wahrheit in sich schließt, sich verhaltendes Denken sei. Ebenso haben wir gesehen, wie das Ethische es ist, was vom Zweifel zum Glauben zurückleitet,[3] dessen religiöse Gewißheit für die wissenschaftliche, die wir suchen, die Voraussetzung ist. Das Wissen werden wollende Denken kommt nun, nachdem es die bisherigen Bestimmungen des Gottesbegriffes gefunden, an die ethische Idee selbst heran, und macht auch sie, damit sie sich näher enthülle, zum Gegenstand des Erkennens, nachdem es praktisch, oder in Liebe zur Weisheit sich von ihr hat leiten lassen. Zu dem Ende wird es einmal darauf ankommen, was es um die ethische Idee selber ist, im Verhältniß sowohl zu allem Nichtethischen

[1] § 4. 19.
[2] § 11.
[3] § 12. Vgl. Gal. 3, 24.

als besonders zur Gerechtigkeit, von der wir herkommen (§§ 23—25). Dann wird sich fragen, ob die Idee des Ethischen eine nur zufällige subjective, oder aber eine nothwendige Vernunftidee ist? Endlich, ob das Ethische kann als ein nur Ideelles, als ein Sollen (Gesetz) gedacht werden, oder ob es als absolute Realität in dem absoluten Wesen zu denken ist, und Gott als das schlechthin ethische Wesen zu bestimmen? Der christliche Gottes-Glaube, der das Letztere in Form religiöser Gewißheit vertritt, wird, wenn die Fragen befriedigend beantwortet sind, sich selbst in seiner objectiven Begründung erkannt haben.

3. Allgemeine Begriffsbestimmung des Ethischen. Wie immer auch die ethische Idee in uns erwache, wer auch nur im Allgemeinen ein Bewußtsein von ihr hat, weiß, daß er damit das schlechthin Höchste gedacht hat, das nicht bloß Unbedingtheit, sondern allem Anderen gegenüber, um seines inneren Werthes und seiner Nothwendigkeit willen, die eine unendlich höhere ist, als alle Nothwendigkeit im physischen Gebiet, die höchste Würde beanspruchen darf. Die ethische Idee ist die Königin, deren Thron über alles Andere erhaben ist, auch über alle bisherigen Bestimmungen des Gottesbegriffes sich erhebt, weil alle anderen Werthe sich ihr unterordnen, und von ihr regulirt werden. Daß Leben ist, Machtfülle, Ordnung, Zweckmäßigkeit, Schönheit, hat einen Werth, aber nur einen bedingten, nämlich sofern die ethische Idee ihn anerkennt, oder sich einverleibt. Widersprächen sie der Idee des Ethischen, so hätten sie kein Recht, für Werthe zu gelten. Sie können Werthe nur sein im Zusammenhange mit ihr, und durch sie normirt. Sie haben noch nicht die wahre Absolutheit in sich selber, noch nicht ihre nachweisliche absolute Nothwendigkeit in sich, sondern alles Physische hat erst daran seine wahre Güte, daß es dem positiv Guten, dem Ethischen, als seinem Zwecke dient. Damit soll keineswegs das früher Erwiesene zurückgenommen sein, daß es logische Nothwendigkeit hat, das absolute Sein zu denken mit all den weiteren Kategorien, die sich ergaben. Sind die jenen Kategorien entsprechenden Ideen angeregt und erwacht, so sind sie auch als dem Geiste apriorisch eingepflanzt anzuerkennen, denen das vernünftige Denken sich nicht entziehen kann. Aber daß sie anerkannt werden, ist zunächst nur eine factische Nothwendigkeit unsrer vernünftigen Constitution. Von jenen unmittelbar evidenten Vernunftaussagen konnte

gezeigt werden, daß ſie nothwendig zu ſetzen ſind, wenn vernünftiges Denken beſtehen ſoll. Aber mit dem daß iſt die letzte Frage: die nach dem warum von dem allem noch nicht entſchieden. Mit Recht ſagt Schelling in ſeiner Philoſophie der Offenbarung: es müſſe auch dieſe letzte Frage gewagt werden, wenn das Denken zur vollen Befriedigung kommen ſoll, die Frage: warum iſt das Denken ſelbſt und ein ſo beſchaffenes, mit jenen Denknothwendigkeiten ausgeſtattetes Denken? Warum iſt abſolutes Sein, Leben, Intelligenz und Wille? Die Antwort hierauf iſt gegeben, wenn wir eine abſolute Finalurſache zu nennen wiſſen, und dieſelbe als ſowohl nothwendig zu denkende, wie als nothwendig ſeiende begründen können. Dieſe abſolute Finalurſache nun kann in der bloßen Idee der Gerechtigkeit noch nicht geſehen werden. Denn wie gezeigt, das Recht iſt dazu da, werthvolle Zwecke zu ſchützen, die Zwecke aber, die es ſchützt, dürfen nicht bloß endlicher Art ſein, wenn dieſer Schutz unbedingt nothwendig und gerecht ſein ſoll, denn ſonſt legte es ja endlichen Werthen vielmehr unendlichen Werth bei. So gewiß daher eine abſolute Gerechtigkeit nothwendig zu denken iſt, muß es auch einen oberſten Zweck poſitiver Art geben, eine oberſte poſitive Finalurſache. Dieſe können wir auch noch nicht in jener Güte oder dem Wohlwollen finden, die auch im Heidenthum, z. B. dem helleniſchen, vielfach den Göttern um ihrer reichen Gaben willen zugeſchrieben werden, und wofür dann wohl auch das religiöſe Gefühl des Dankes erwacht. In gewiſſen, beſonders orientaliſchen Religionen iſt die Entſtehung dieſer Welt auf Gottes Güte zurückgeführt, ſofern jene ſo gedacht iſt, daß die Gottheit ihr Weſen ſelbſt der Welt hingab, ſich theilte und opferte und dadurch eine Welt hervorbrachte. Aehnlich der Emanatismus. Aber bloße Güte würde uns noch nicht über die endliche Welt und ihre Werthe hinausführen. Die Gaben der Natur könnten auch Nahrung des Egoismus ſein, und ſtellten dem Menſchen kein höheres Ziel als das Wohlſein. Ferner bloße Güte könnte auch als bloß natürlicher Drang, ohne Freiheit, als ein Werk der Natur in Gott, z. B. als Wirkung einer Ueberfülle vorgeſtellt werden, die gleichſam durch Selbſtmittheilung ſich erleichterte. Philo vergleicht ſo Gott mit einem überſchäumenden Kelch. Aber da hätte ſich Gott nicht in ſeiner Gewalt, er verhielte ſich darin rein phyſiſch. Alſo die Güte, die nicht abſolut werthvolle Zwecke hat, kann noch nicht

dem abſolut Zweckvollen, das wir ſuchen, entſprechen, — iſt auch noch ſehr von dem chriſtlichen Begriff der Liebe zu unterſcheiden. Ebenſowenig hat der Emanatismus ſchon den reinen Begriff des poſitiv Ethiſchen. Da verlöre ſich Gott an die Welt in angeblicher Güte. Das Ethiſche muß nach ſeinem Begriff das ſchlechthin Höchſte ſein und darf nicht einem andern Zweck ſich opfern. Dazu kommt, ſolche Güte, obwohl an ihr das Moment der Mittheilung ein Neues und Poſitives wäre, das auch durch ſich gefällt, würde, weil ſie für Gott Selbſtverluſt brächte, im Widerſpruch mit der göttlichen Selbſtbehauptung oder der Gerechtigkeit ſein. Der oberſte heilige, poſitive Zweckbegriff, bei welchem das Denken beruhen kann und muß, iſt erſt das poſitive Sittlichgute, zu welchem ſich die Gerechtigkeit als die Schutzwehr verhält, als die behütende Form für daſſelbe als ihren weſentlichen Inhalt. Oder wenn wir uns auf den Boden der ethiſchen Idee ſtellen, ſo iſt die Gerechtigkeit die negative Seite des Ethiſchen ſelber, das um ſeines poſitiven, unbedingten Werthes und Gehaltes willen alles Feindliche ausſchließt und in der betrachteten gerechten Weiſe negirt (§ 24). Seine obligatoriſche Kraft und Stärke zieht ja, wie gezeigt, das Recht aus dem abſoluten Werthe des poſitiv Guten, als des ſchlechthin höchſten Zweckes, der als ſolcher gerechtermaßen von der Gerechtigkeit ſchlechthin zu ſchirmen iſt. Und ſo iſt das poſitiv Gute oder Ethiſche der tiefere Grund oder die Baſis alles unbedingt verpflichtenden Rechtes, wie denn auch das Recht des Staates nicht auf Gewalt oder Nutzen, ſondern auf dem Sittlichen ruht. Wenn daher bei allen bloß endlichen Werthen die Frage bleibt: warum, oder wozu iſt das Alles, ja in oberſter Beziehung: warum iſt Wollen, Denken und Sein? ſo gibt es dafür einen letzten, ſchlechthin befriedigenden und alles Fragen endigenden Grund. Er liegt in der Idee des Ethiſchen. In ihm, wenn es nur gedacht iſt, muß das Fragen aufhören, warum, cui bono es ſei, weil die Antwort iſt, daß es an ihm ſelber das Bonum ſei, daher die oberſte Finalurſache, über welche hinauszugehen, weder ein Bedürfniß noch eine Möglichkeit iſt. Hinausgehen über daſſelbe wäre ſeine Leugnung. Denn dächten wir etwas als höher, denn das Ethiſche, ſo würde dieſes zum Mittel, ſtatt der höchſte Selbſtzweck zu ſein. Das Ethiſche, wenn gedacht, iſt als das, was in ſich ſelbſt das Gut iſt, als der abſolut werthvolle, poſitive Selbſtzweck ge-

dacht.[1] In der Idee dieſes abſoluten Zwecks und Werthes kann das Denken ſeinen abſoluten Ruhepunkt finden. Von hier aus werden die zunächſt faktiſch uns eingepflanzten Nothwendigkeiten nach ihrem letzten Grunde erkannt werden, wenn es gelingt, von dieſer höchſten Idee aus ſie, und zwar abſolut dadurch zu begründen, daß ſie als dem Ethiſchen nothwendig dienend aufgezeigt werden. Aber iſt dieſe oberſte Finalurſache, von der ſich auch erwarten läßt, daß ſie Denken und Sein unter ihre Einheit zuſammenzufaſſen vermöge, auch wirklich eine nothwendige Idee? Das iſt die zweite der obigen Fragen.

4. Die Nothwendigkeit, das Ethiſche zu denken, ſeine Idee zu concipiren, liegt für das vernünftige Denken ſchon in der Nothwendigkeit, einen Zweck und zwar einen abſolut werthvollen, poſitiven, in der Vernunft liegenden Zweck zu poſtuliren (§§ 9. 11. 23). So vom Geſichtspunkt des höchſten Gutes aus, das von der Gerechtigkeit geſchirmt wird. Schon das Denken, das Wiſſen werden will, nimmt als Ziel und leitende Macht die Weisheit an, die ein ethiſches Gut iſt. Das Ethiſche iſt aber auch unbedingtes Geſetz und nach dieſer Seite ſagen wir mit Kant: Es iſt nicht etwas, was anzuerkennen oder nicht, im Belieben des vernünftigen Subjectes ſteht, ſondern es iſt Pflicht, es zu wollen, und da es gedacht ſein muß, um gewollt werden zu können, ſo iſt die Grundpflicht, es im Bewußtſein feſtzuhalten. Es iſt vernunftnothwendig, es zu denken, und dieſe Nothwendigkeit iſt erkennbar in ihrem Grunde und in ihrer Güte. Wer eine höchſte Einheit verwirft, verfährt unlogiſch; wer die Idee des Guten als der oberſten Finalurſache verwirft oder in ſich erſtickt, der verfährt ruchlos, denn er reißt das nieder, was das ganze Leben als menſchliches zuſammen-

[1] Zu dieſem ethiſch Guten wird allerdings wie die Gerechtigkeit ſo die Luſt an der Mittheilung gehören, Selbſtbehauptung wie der Wille der Selbſtmittheilung. Und da entſteht das Problem, wie dieſe beiden, die ſich auszuſchließen ſcheinen, ſich einigen? Die nähere Erkenntniß hievon kann ſich erſt ſpäter ergeben. Wir werden finden, daß erſt in der chriſtlichen d. h. trinitariſchen Gotteslehre ſich dieſes Problem löſt. Denn auch in der hebräiſchen Religion iſt es noch nicht gelöſt. Da konnte entweder noch das ethiſche Geſetz ſelbſt nur von Gottes oberſter Machtvollkommenheit abhängig gedacht, oder aber die göttliche Selbſtbehauptung aus Furcht vor heidniſcher Vermiſchung Gottes in der Welt einſeitig fixirt werden. Aber hier genügt es, daß wir an dem Ethiſchen als dem Heiligen, unbedingt ſein Sollenden die Idee eines poſitiven abſoluten Zweckes erreicht haben.

hält. Er beraubt sich selbst dessen, was sich als das heilige, höchste Gut, als das Werthvollste durch sich selbst kundgibt. Dafür sorgt auch seinerseits das Ethische selbst, daß es concipirt, gedacht werde. Nicht sowohl die Menschen haben seinen Gedanken, sondern es hat die Menschen ursprünglich durch das Gewissen. Es setzt die Idee seiner selbst in dem Menschen, nicht der Mensch setzt sie primitiv, so daß die Autonomie nur eine abgeleitete, nicht primäre sein kann. Diese Setzung kommt als Privilegium der absoluten Idee zu, dem Menschen aber die Reproduction derselben und ihre Entfaltung. Er kann sich dem mehr oder weniger entziehen, aber nicht ohne das Bewußtsein des Unrechts. Sie denkend und anerkennend, folgt er einer Nothwendigkeit, die eine heilige ist, höher, als jede bloß physische oder logische Nothwendigkeit, die aber sensu eminenti vernünftig ist, denn sie erst macht uns wahrhaft vernünftig. Unsere Vernunft hat eine Organisation für sie, für das Bonum, das durch sich selbst schlechthin gefällt und befriedigt.

5. So bleibt noch die dritte Frage übrig: Ist das Ethische nur als Seinsollendes, Ideales, oder auch als ein ursprüngliches Sein zu denken? Nimmt die ethische Idee diese einzige und nothwendige Stellung ein, und ist ein absolutes göttliches Sein nothwendig zu denken, so kann auch das Ethische, dessen Gedanke vernunftnothwendig ist, ursprünglich nicht außerhalb des Absoluten sein, sonst wäre ein absolut Werthvolles außerhalb des absoluten Seins. Das liegt eigentlich schon darin, daß das Ethische kein bloß subjectives Product menschlicher Denkthätigkeit sein kann, denn die Nothwendigkeit, es zu denken, geht dem Denken voran und ist nicht durch das Denken gesetzt, folglich muß diese Idee, welche sich durch ihre Einpflanzung in den Geist schon als eine reale Macht erweist, irgendwie mit dem absoluten Sein, das wir Gott nennen, zusammengeschlossen sein. Aber doch kann sich nun noch fragen: Ist das Ethische nur als Regulativ in Gott, sei es für ihn oder für die Welt, oder ist es Sein, gute Realität in ihm und er selbst dessen Realität? Kann das Gute nach seinem reinen Begriff gedacht sein, wenn es überall, auch in Gott nur als Sollen, oder nur regulativ gedacht ist, oder aber ist es als Sein in der Gottheit zu denken? Da es als absolutes Regulativ doch nicht kann im Leeren schweben, sondern irgendwo Fuß fassen muß und zwar primitiv in oder an dem absoluten Sein,

ſo könnte es bloßes Sollen nur ſo ſein, wenn es nur im Wiſſen des göttlichen Weſens wäre, nicht aber auch in dem Willen und dem durch den Willen vermittelten Sein. Kant zwar will bei dem Guten vornemlich nur als Regulativ oder Geſetz ſtehen bleiben. Aber daß das Ethiſche bloß als ein Seinſollendes, als ein Geſetz in oder an dem abſoluten Sein gedacht werde, das genügt dem Begriffe des Ethiſchen als des ſchlechthin Höchſten nicht. Das Sollen als ſolches iſt ein Nichtſein; iſt das Ethiſche nur ein Sollen, ſo iſt es ein Nichtſein. Nun iſt es aber mit ſeiner Idee nicht, wie z. B. mit mathematiſchen Wahrheiten, für deren innere Widerſpruchsloſigkeit und Wahrheit es gleichgültig iſt, ob ſie auch irgendwo real exiſtiren oder nicht. Das Ethiſche iſt vielmehr unter allen Begriffen derjenige, dem ſeine Realität, Exiſtenz ſchlechthin nicht gleichgültig ſondern unbedingt angelegen iſt, denn mit Recht ſagt Schleiermacher[1]: Wenn das Sittengeſetz nur Sollen wäre, Sein aber nicht würde, ſo wäre es auch nicht abſolutes Sollen, ſondern ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. Würde nämlich das ethiſche Geſetz von dem Sein, das es unbedingt ſucht, ewig oder gar nothwendig abgehalten, ſo müßte, da es ſelber unbedingt das Sein fordert, der Grund davon außer ihm liegen. Es wäre eine abſolute, unüberwindliche Macht zu ſetzen, die es hinderte, die Verwirklichung, die es ſucht, zu finden. Aber ſo wäre ſeine unbedingte Forderung zugleich mit der Unmöglichkeit ihrer Realiſirung zu ſetzen, ein Dualismus, der das Ethiſche ſelbſt aufhöbe und damit nicht beſteht, daß in ihm das Höchſte muß gedacht worden ſein, alſo auch die Macht über alles nichtethiſche Sein. Würde dem abſoluten Sein, das nicht ohne poſitive Beziehung zur Idee des Ethiſchen kann gedacht werden, daſſelbe nur als Soll oder Aufgabe beiwohnen, ſo käme dieſes alſo der Leugnung der abſoluten Bedeutung der ethiſchen Idee gleich. Wir müſſen daher ſetzen: In dem abſoluten Sein und Leben muß auch Realität des Ethiſchen ſein.

Nun könnte man aber ſagen, dieſe Realität müſſe nicht nothwendig als ewig vollendete gedacht werden. Es genüge die Annahme, daß das abſolute Sein und Leben das Weſen der Welt ſei und dieſe das Sollen immer mehr verwirkliche: alſo in ethiſcher Hinſicht die mit der Welt identiſche Gottheit im Werden ſei. Allerdings nach dem Bisherigen

[1] Abhandlung über Naturgeſetz und Sittengeſetz.

ſo, daß ein poſitives Verhältniß des Abſoluten zum Sittlichguten zu ſetzen ſei; aber es genüge, zu ſagen: daß das Sittliche, das in dem abſoluten Sein als Geſetz wurzle, ein werdendes Sein in den endlichen Geiſtern habe. Das abſolute ſittliche Geſetz latitire als Trieb in dem abſoluten Sein, aber dies Geſetz ſei ein Sollen. Ihre Wirklichkeit finde die abſolute ſittliche Ordnung nur fortſchreitend in der Welt. Zwar das Sittengeſetz fordere unbedingt ſeine abſolute Wirklichkeit und nichts außer ihm könne dieſer ſeiner Forderung ſich entgegenſetzen, weder etwas außerhalb der Gottheit noch die andern göttlichen Eigenſchaften. Aber das Ethiſche ſei durch ſeinen eigenen Begriff Urſache davon, daß ihm abſolute Realität nicht zukomme. Es ſetze ſich nämlich ſeinen Gegenſatz oder doch ſein noch nicht Sein ſelber voraus und darum könne das Ethiſche nicht eine abſolute oder ewige, ſondern nur eine werdende Realität haben. Das Erſtere, die Behauptung eines durch den Begriff des Ethiſchen geforderten Gegenſatzes gegen daſſelbe liegt, allerdings in anthropologiſcher Wendung, dem Satze zu Grunde, daß die Tugend ſelbſt ohne Kampf nichts wäre. Aber offenbar iſt die kämpfende Tugend ſchon Bethätigung vor dem Kampfe vorhandener Tugend, die alſo auch da ſein kann, wenn nicht zu kämpfen iſt. In Beziehung auf das göttliche Weſen aber wäre zu fragen: woher dieſes zu Bekämpfende ſtammen ſoll, wenn das göttliche Weſen das Gute und nicht ſein Gegentheil ebenſo unbedingt will wie denkt? Die Antwort müßte, wenn von Uran ein zu bekämpfendes feindliches Princip dem Guten beigegeben wäre, wieder auf Dualismus führen. Umfaſſender iſt derſelbe Gedanke von der früheren Schelling'ſchen und von der Hegel'ſchen Philoſophie ausgeſprochen: „Kein Leben ſei ohne Gegenſatz und Widerſpruch." Aber wenn dies nicht heißen ſoll: das Ethiſche ſelber wolle ſtets ebenſo ſehr nicht ſein, wie ſein, womit ſein charakteriſtiſches Weſen, die Unbedingtheit ſeiner Forderung geleugnet würde, ſo könnte der Grund dieſes Widerſpruchs, weil nicht im Ethiſchen, nur im Phyſiſchen liegen. Allein die ethiſche Idee iſt ja erhaben über das Phyſiſche und das ethiſche Geſetz als ſchlechthin Höchſtes kann daher dem Naturgeſetz oder kraft deſſelben einem Geſetz des nothwendigen Widerſpruchs nicht unterworfen ſein, wenn es nicht doch mit ſeiner abſoluten Forderung vollkommener Wirklichkeit ein Widerſpruch in ſich ſein ſoll.

Schwieriger iſt es, einem anderen Einwurf gegen die abſolute Wirklichkeit des Ethiſchen in der Gottheit zu begegnen: das Ethiſche hat es weſentlich an ſich, nicht bloß unmittelbares Sein, ſondern durch den Willen zu ſein, erſt als bewußt Gewolltes Daſein zu haben. Denn nicht bloß von der menſchlichen Form des Guten muß gelten, daß es ihm weſentlich ſei, eine nicht nur unmittelbare angeborne, alſo von der Natur gegebene Exiſtenz zu haben. Auch in Gott[1] muß der actuelle, lebendige Wille an dem Guten, das er iſt, betheiligt ſein, denn ſonſt wäre Gott nur eine ethiſche Natur. Eine gute Natur oder Unmittelbarkeit aber iſt noch nicht die wahre Wirklichkeit des Guten. Wäre Gott nur fataliſtiſch und unfrei von dem Geſetz des Ethiſchen in ſeinem Sein beſtimmt, oder unmittelbar ohne bewußten Willen damit Eins, ſo wäre er nur eine unfreie ethiſche Subſtanz, aber nicht der Gott, der das heilige Urbild iſt, deſſen Ebenbild wir ſein ſollen. Ja ohne Bewußtſein und Willen wäre vom Ethiſchen nicht zu reden, weil da das Gute nicht als ſolches gewollt werden könnte. So gewiß nun aber alſo dem Willen der Gottheit ſeine Stelle bleiben muß, ſo darf doch das Ethiſche in Gott nicht ausſchließlich auf ſeinen Willen, mit Ausſchluß des Seins geſtellt und geſagt werden: von einer abſoluten ewigen Realität des Guten in der Gottheit könne nicht geredet werden, weil vielmehr erſt durch ſeinen Willen dieſe Realität hervorzubringen ſei. Bauten wir das Ethiſche in letzter Beziehung nur auf den göttlichen Willen, ohne Beſtimmtheit deſſelben durch ſein ewiges ethiſches Sein, das er will, ſo würde ein ſolcher Wille, weil nicht durch Gottes Weſen und Sein beſtimmt, ethiſch ſchlechthin unbeſtimmt, d. h. bloße Willkür, abſolute Macht (supremum liberum arbitrium) ſein, was eine für ſich nur phyſiſche Kategorie nicht minder wäre, als jene bloß unmittelbare gleichſam fataliſtiſch beſtimmte ethiſche Natur. Hätte das Ethiſche nur in Gottes Willen ſeinen Sitz, in keiner Weiſe zugleich als Sein, ſo könnte es nur Zufall ſein, nicht aber für die Vollkommenheit Gottes nothwendig, daß Gott dieſes als Gutes will und nicht ſein Gegentheil. Ein Wille aber, dem nicht das Ethiſche nothwendig, ihn beſtimmend logiſch vorangeht iſt, als vom Ethiſchen nicht beſtimmter Wille, bloß etwas Phyſiſches, Machtgebrauch

[1] Vgl. Sengler, Die Idee der Gottheit.

oder Willkür. So berechtigt es daher iſt, Gott nicht bloß als ethiſche Natur oder Subſtanz, ſondern auch als lebendigen ethiſchen Willen zu denken, ſo dürfen wir doch auf den Willen nicht ein ſolches Gewicht legen, daß ausſchließlich durch den Willen das Ethiſche überhaupt würde oder zum Sein gelangte. Gott nur als actuellen ethiſchen Willen und Gott nur als ethiſche Subſtanz oder ethiſches Sein zu denken, führt weſentlich auf daſſelbe Reſultat, aus dem ethiſchen Gebiet zurück in das Phyſiſche. Folglich darf auch nicht des Willens halber, der zur ethiſchen Wirklichkeit gehört, geleugnet werden, daß die Gottheit ewig abſolut die Realität habe, die das Ethiſche fordert. — So müſſen wir trotz all dieſer Einwürfe dabei bleiben: Das Ethiſche, das unbedingt auf Sein gerichtet iſt, hat dieſes Sein und zwar in vollkommener Weiſe in der Gottheit. Es iſt zu lehren: das abſolute Sein iſt durch und durch ethiſch zu denken, oder: das Ethiſche hat in der Gottheit ewig die vollkommene Realität.

Anmerkung. Die letzte Betrachtung, welche verlangt, daß das abſolut gute Sein und der abſolut gute Wille in der Gottheit zuſammengedacht werde, fordert wieder auf, Gottes Unveränderlichkeit und Sichſelbſtgleichheit lebendig aufzufaſſen; ja rückt uns ſchon um einen Schritt der Erkenntniß des Ethiſchen als der Liebe näher. Wir blieben in Widerſprüchen, wenn wir Gott in ethiſcher Beziehung bloß als abſolutes Geſetz oder als ſtarres Sein dieſes Geſetzes dächten. Nicht minder aber auch, wenn wir ihn bloß als supremum liberum arbitrium, als oberſten Macht-Willen ſetzten. So gewiß wir nun aber Beides zu ſetzen haben, ſo iſt uns damit freilich ein neues Problem erwachſen; die Frage nämlich: wie ſich im göttlichen Leben Beides vereinige, das unveränderliche ethiſch-gute Sein und der freie göttliche Wille, der nicht durch ein äußeres Geſetz oder Fatum kann beſtimmt ſein? Wie ſich auch dieſe beiden gleich wichtigen Intereſſen vermitteln mögen, — die Löſung finden wir vielleicht in der Trinitätslehre — es iſt apagogiſch erwieſen: wir dürfen weder bloß ein ethiſches Sein Gottes, noch bloß einen Willen oder ein Werden, dem nicht auch das Sein beiwohnte, ſetzen. Sonſt ſänken wir beidemal in die Naturkategorien zurück.

Faſſen wir das bisherige zuſammen:

1) Das Ethiſche iſt der höchſte, unveräußerliche Gedanke, dem in der Gottheit ſeine Stelle gebührt.
2) In der Gottheit iſt es nicht bloß als Geſetz, noch als unbewegliches ſtarres Sein; ebenſowenig bloß im Werden, ſondern
3) Es iſt in der Gottheit beides, ewig vollendetes ethiſches Sein und lebendige, ethiſche Actualität, oder Wille.

3. Iſt nun aber das Ethiſch-Gute als weſentliche Beſtimmung am göttlichen Leben und Geiſt, und nicht als Geſetz bloß, ſondern als abſolute Wirklichkeit zu denken, ſo iſt damit auch die Ueberwindung des Pantheismus gegeben. Dieſe abſolute Wirklichkeit des Ethiſchen, die wir Gott zuſchreiben müſſen, hat er nicht in der Welt, wie wir ſie empiriſch kennen. Die Meinung derer, die Gott nur als das ethiſche Wiſſen oder Gewiſſen der Welt, oder als ethiſche Weltſubſtanz oder als ethiſchen Weltgeiſt denken, iſt zwar eine höhere Form des Pantheismus, als die früher erwähnten der Identität, Subſtantialität, Dynamik oder phyſiſchen Teleologie, aber es iſt kein Recht vorhanden, Gott nur als Weltgewiſſen, oder als ethiſche Weltſubſtanz, oder ethiſchen Weltgeiſt zu denken. Alle dieſe Beſtimmungen wären willkürlich und verwerflich. Denn die Welt, wie wir ſie empiriſch kennen (aus der Idee Gottes haben wir ſie noch nicht gewonnen), iſt nicht dazu angethan, als die abſolut vollkommene Realität des Guten gelten zu können, die wir als nothwendig fanden. Die Realität, die dem abſoluten Ethiſchen zukommt, kann es nicht haben in dem Wiſſen, Bewußtſein der Welt vom Ethiſchen, als das der Intelligenz oder dem Gewiſſen der Welt immanente Weltgeſetz. Denn das Sein des Ethiſchen im bloßen Wiſſen iſt nur erſt Wiſſen vom Sollen, alſo Nichtſein, iſt nicht Realität. Eher könnte man ſagen, das Ethiſche ſei die unzerſtörliche reale Grundlage der Welt, ihr ewiges inneres Weſen: und ſtets habe alſo das Ethiſche ſeine Realität als ethiſche Weltſubſtanz. Allein Subſtanz iſt eine phyſiſche Kategorie, Wille und Bewußtſein ſind der Subſtanz als ſolcher zufällig. Dagegen das Ethiſche hat es, wie gezeigt, auch auf Willen und Wiſſen abgeſehen, ſucht ſeine Realität in ihnen, und erſt dieſes iſt vollkommene, nicht blinde, unwillkürliche Realität des Ethiſchen. Andere daher ſagen: Das Ethiſche hat die Exiſtenz, die ſein Begriff verlangt, indem es der ſittliche Weltgeiſt iſt, als eine Macht verbreitet in der Welt, die zwar oft verhüllt und unſichtbar iſt, aber doch in der Stille die eigentliche Macht bleibt, und die das Gute, trotz ſcheinbaren Unterliegens immer wieder ſiegreich als einzig bleibende Realität und als die richtende Macht über ſein Gegentheil erweiſt. Allein die Behauptung, das abſolut Ethiſche exiſtire nur als Weltgeiſt, müßte enthalten: Die Welt ſei die reine Wirklichkeit des Sittlichen und zeige

nicht Gegenſatz gegen das Ethiſchgute, was eine beweisloſe, bloße Behauptung wäre. Wir werden aber nicht bloß zum Zweifel an dieſer unbewieſenen Behauptung berechtigt ſein, da die Welt leider auch Böſes enthält, ſondern auch zur Leugnung der Möglichkeit, daß die Welt es ſei, in der das Ethiſche ſeine ewige, abſolute Wirklichkeit haben kann, die zu ſeinem Begriff gehört. Denn abgeſehen davon, daß die Welt, die wir empiriſch kennen, zunächſt unſere Erde, nicht einmal ewig iſt, ſondern in der Zeit geworden, ſo haftet ihr das Werden an, alſo das Gegentheil der abſoluten Realität. Die immer wieder ſiegreiche Bethätigung der allein dauernden Macht des Guten über das Böſe durch das Gericht, zeigt zwar ſtets des Böſen Scheinrealität, Verwerflichkeit und des Guten Beſtändigkeit, hält das Sollen aufrecht, aber iſt nicht abſolute Realität des Ethiſchguten. Noch weniger womöglich genügt die Auskunft von Strauß: Um die Welt als ſtets vollkommene Realität des Guten, als in ewiger ἀποκατάστασις ſtehend denken zu können, behauptet er: das Böſe exiſtire nur für die ſubjective Betrachtungsweiſe, ſei nur ein Schein, der entſtehe, wenn man das Einzelne nicht im Zuſammenhange des Ganzen ſehe, in welchem die Unvollkommenheit oder das Böſe in dem Einzelnen ergänzt ſei durch die Vollkommenheiten, die anderem Einzelnen beiwohnen. Das iſt die Ergänzungstheorie, welche, wenn ſie nicht ganz von dem ethiſchen Gebiete abſtrahirt und in das äſthetiſche übergeht, einen Schein von Möglichkeit nur dadurch gewinnen kann, daß ſie den Blick von dem Inneren auf das Aeußere, das ſittliche Werk ableitet. Denn allerdings im Gebiet der äußeren Werke findet eine Ergänzung des Einen durch das Andere ſtatt. Aber wenn es für das Ethiſche vor allem auf die Geſinnung ankommt, die gute Geſinnung aber erſt da iſt, wo auch in dem Einzelnen das Gute als ſolches, ebendaher das Gute überhaupt gewollt iſt, und wo ſeine Idee intenſive Gegenwart in Bewußtſein und Willen hat, ſo iſt klar, daß für den von Strauß für das einzelne Individuum zugegebenen Mangel am Wollen des Guten überhaupt das Gute in Andern nicht ergänzend eintreten kann. Vielmehr wie mannigfaltig ſich auch die Offenbarung des Sittlichen im Gebiete der Werke vertheile: nach innen muß jede Perſon das Gute überhaupt rein und intenſiv lieben, um für wahrhaft gut zu gelten. Geſteht man nun die ſittliche Unvollkommenheit aller Menſchen

zu, so kann man auch nicht mehr sagen, daß das Sittliche die absolute Realität, die es nach seinem Begriffe fordert, in der Welt habe. Und da das absolut Gute wie nothwendig zu denken, so als nothwendig seiend zu setzen ist (S. 299), so sind wir auf seine Existenz in dem absoluten Wesen, nämlich als absolutem Geist, selber gewiesen; die Gottheit selber aber ist als das Ethischabsolute zu bezeichnen.

Anmerkung. In sich selbst nun aber und abgesehen von der Welt, als werdender, wandelbarer, wie wir sie Alle kennen, wird das göttliche Wesen als schlechthin Ethisches nur gedacht werden können, wenn Gott schlechthin Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung zukommt, d. h. Persönlichkeit in sich selbst. Denn nur im selbstbewußten sich selbst bestimmenden Willen ist die Möglichkeit des Ethischen gesetzt; Unpersönliches kann auch noch nicht ethisch sein. Aber da thut sich ein neues Problem auf. Die Persönlichkeit scheint Gott zu verendlichen. Wir haben Gott bisher als das unendliche Ursein oder Urwesen, ja als das ursprüngliche All des Seins betrachtet; daher auch für unseren Abschnitt der Ausdruck „das Göttliche" oder „die Gottheit" gewählt ist.[1] Wie soll nun die Gottheit, das unendliche, allgegenwärtige Wesen als Persönlichkeit gedacht werden, womit ja Einzelheit, Besonderheit ausgesagt scheint? Wie soll es trotz der Persönlichkeit dabei verbleiben, daß Gott ursprünglich die Allheit des Seins ist, also auch eine Allgemeinheit ihm insofern zukommt, als alles Sein ursprünglich irgendwie in ihm muß beschlossen sein? Auch dieses neue Problem wird erst durch den specifisch christlichen Gottesbegriff sich lösen (§ 31 a).

4. Von dem bis jetzt Gewonnenen ist eine gewisse, wenn auch vielfach dunkle Erkenntniß schon vor dem Christenthum vorhanden gewesen, namentlich, daß Gott gerecht ist in seinem Thun nicht nur sondern auch in sich, und zwar weil er zugleich auch positiv gut ist.[2] Zwar die Religionen des Heidenthums kommen hier in ein eigenthümliches Gedränge. Es ist einerseits das Bedürfniß da, das Göttliche persönlich zu denken, auch im religiösen Interesse, das ein Du dem Ich gegenüber verlangt und das ist selbst in der heidnischen Form der Personification ein relativer Fortschritt, auch in ethischer Hinsicht. Denn die Persönlichkeit ist die specifische Form für die Möglichkeit und Wirklichkeit des Ethischen, und als unpersönlich kann dieses nur gedacht werden, wenn es bloß als Gesetz vorgestellt wird, was nicht genügend war. Sofern nun aber das Heidenthum zur Personification des Göttlichen fortgeht, läßt es dasselbe polytheistisch in eine Vielheit von Einzelheiten aus-

[1] § 15. S. 173.
[2] § 24. 26, 2.

einandertreten, denen also die Absolutheit abgeht, wie auch die heidnischen Götter vielfach ethisch mangelhaft sind und die Unveränderlichkeit und absolute Wirklichkeit des Ethischen bei ihnen nicht zu finden ist. Auf der andern Seite hat das Heidenthum aber doch noch theilweis eine Ahnung von der Absolutheit des Göttlichen, ja auch von der nothwendigen und absoluten Festigkeit des Ethischen und seiner Unbeugsamkeit. Von hier aus entwirft sich ihm dann die Idee des mit absoluter Macht ausgestatteten, aber unpersönlichen Fatums, in welchem besten Falls das Sittlichgute negativ als das absolute Recht, als vernichtendes Gericht auftritt und zum starren, absoluten Weltgesetz abgeblaßt ist, ohne Herz und Erbarmen. Also dort ein Ansatz zu ethischer Persönlichkeit, aber mit Verlust der Absolutheit des Göttlichen und Ethischen. Hier Absolutheit, aber mit Verlust wenigstens des positiv ethischen Charakters durch das unpersönliche Fatum. Die heidnischen Religionen bringen beides nicht zusammen, die Absolutheit und die Persönlichkeit, vertheilen vielmehr beides an Verschiedenes, wenn sie auch ihren Göttern einzelne Strahlen ethischer Güte zuschreiben. Sehen wir auf die Philosophie, so hat die Stoa die Vernunft in das Fatum oder Schicksal hineingetragen, und damit ist dieses zur *πρόνοια* geworden,[1] die freilich ohne absolute Teleologie ist, gemäß der stoischen Eschatologie, die nur in einem ewigen Kreislauf abschließt. Höher auch als die Stoa steht Platons Philosophie. Nicht sowohl durch seinen ethischen Hauptbegriff, die *δικαιοσύνη*; diesen theilt er auch mit Andern. Aber in zahllosen Stellen redet er auch von dem *αὐταγαθόν*, ja von dem *ὅσιον*, wenn auch streitig ist, ob er bei dem dualistischen Rest in seinem System Gott zugleich als absolut und als persönlich gedacht hat.

Aber unleugbar steht auch hier in Bezug auf die Ineinanderbildung der Absolutheit und der ethischen Persönlichkeit Gottes, das alte Testament in großer Ueberlegenheit da. Sein Gottesbegriff schließt sowohl Persönlichkeit (Panim)[2] als Absolutheit und zwar ethische in sich, und das Letztere selbst kommt in ihm zu viel kräftigerer und reinerer Darstellung. Der Begriff der Gerechtigkeit gelangt in der concreten Gesetzgebung zur

[1] Vgl. Trendelenburgs Beiträge II.

[2] 2 Mos. 33, 14. Klagel. 4, 16. Ps. 21, 10. 4 Mos. 6, 25. 26 (der aaronitische Segen).

Entfaltung und reichen Anwendung. Derſelbe aber hat ſeine Wurzel in einem noch tieferen, poſitiv ethiſchen Begriff. Es verdient nämlich beſondere Beachtung, daß hier der religiöſe Begriff des ὅσιον, der Heiligkeit (Kodeſch), dem ethiſchen Begriff der Gerechtigkeit zu Grunde liegt, vorangeht. Ja die ganze Geſetzgebung iſt eine Emanation der Heiligkeit Gottes, der die Menſchen ſollen ähnlich werden. Die Gerechtigkeit iſt die Bethätigung des göttlichen Kodeſch.[1] Darum redet das Geſetz von heiligen Orten, Zeiten, Perſonen, Handlungen, welche, wenn ſie dem Geſetz der Heiligkeit entſprechen, der Gerechtigkeit gemäß beſchaffen oder geordnet ſind. Jehova heißt der Heilige in Iſrael,[2] und das Grundwort des Geſetzes iſt: Ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig (3 Moſ. 11, 44). Mag immerhin[3] Kodeſch im Geſetz auch ein Verhältnißbegriff ſein, ausdrückend die Abſonderung von der unreinen Welt, ſodann Jehovas beſonderes Verhältniß zu Iſrael bezeichnen, das er aus der profanen Welt ſich zu ſeinem beſonderen Eigenthum ausgeſondert hat, wie umgekehrt er in beſonderem Sinne Iſrael zugehört: ſo geht doch das Weſen des Heiligen in Iſrael nicht in dieſer Beziehung zum jüdiſchen Volke auf, wie die Prophetie zeigt.[4] Ueberhaupt aber iſt die Heiligkeit Jehovas weder bloß ein negativer, noch bloß ein Verhältnißbegriff. Er ſchließt ſchon nach ſeiner wahrſcheinlichen Etymologie poſitive Reinheit (Glanz) und Erhabenheit über alle Mängel,[5] daher auch das Heil in ſich. Derſelbe, der zu Moſe, da er ihm in einer Erſcheinung naht, ſpricht: das Land, darauf du ſtehſt, iſt heiliges Land, heißt daher auch: der Gnädige, Barmherzige und Gütige.[6] Sodann iſt Jehova als heilig in ſich ſelbſt, in ſeinem Weſen, nicht bloß nach außen in ſeinem Thun gedacht.[7] Sein Wille aber will auf heilige Weiſe heiligen

[1] Jeſ. 5, 16: Jehova beweiſt ſich als heilig durch Gerechtigkeit.

[2] Jeſ. 12, 16. 29, 19. 23. 40, 25. 41, 16. 43, 3. 54, 5. Ez. 39, 7. Pſ. 71, 22; vgl. Hoſ. 11, 9. Habak. 3, 3.

[3] Dieſtel, Jahrbücher für deutſche Theol. 1859, 1.

[4] Vgl. Wolf Graf Baudiſſin Studien zur ſemit. Relig. Geſch. H. 2, 120 ff. 1878. Oehler, Theol. A. T.; Caſpari über Jeſ. 1 in der Ztſchr. für luth. Theol.

[5] 3 Moſ. 20, 7.

[6] 2 Moſ. 22, 31. Ezech. 39, 7.

[7] 3 Moſ. 11, 44. 45. Pſ. 22, 40. Jeſ. 6, 3. Ez. 39, 7; vgl. Offenb. 15, 4. Joh. 17, 11.

Inhalt,[1] das Gut der Heiligkeit. In all seinen Gaben, in den physischen wie in dem Gesetz ist ein heiliges Motiv und ein heiliger Zweck, was im Heidenthum fehlt. Jehova selber als der Heilige oder seine Heiligkeit, ist der Inhalt, den er in seinem Volke will. Er will sich, seinen „Namen" in seinem Volke verherrlichen. Aber andrerseits ist das Allerheiligste im A. T. doch noch verhüllt. Was Gottes Heiligkeit in ihrem Schooße trägt, welche Werke sie noch vollbringen wird, um die Welt zu einem Heiligthum zu machen, ist noch nicht offenbar. Die Heiligkeit Gottes ist im A. T. auch noch ein Heiligthum im Sinne des unnahbaren Mysteriums. Und hierdurch erklärt sich eine Erscheinung, die auf den ersten Anblick etwas Auffallendes hat. Im neuen Testament tritt der Begriff der Heiligkeit Gottes sehr zurück; sie wird außer der Apokalypse[2] in 2 Stellen[3] erwähnt. Der Grund wird darin liegen, daß die vollendete Offenbarung das Allerheiligste eröffnet, und nun an die Stelle der Absonderung Gottes, die im A. T. noch eine große Rolle spielt, die Gegenwart Gottes, die Gemeinschaft mit uns in Christus tritt. Aus dem Mysterium wird Offenbarung. Sachlich, nach seinem positiven Gehalt bleibt der Begriff der Heiligkeit Gottes aufbewahrt, zumal durch das *πνεῦμα ἅγιον*. Aber indem Gott sein Herz erschließt, treten andere bezeichnendere Ausdrücke ein, die mehr die Gemeinschaft Gottes mit der Welt ausdrücken, vor Allem der Vatername, während an Stelle der Absonderung die positiven Ausdrücke der Liebe, der Gnade, der Weisheit oder des Lichtes treten.

Anmerkung. Daß die Heiligkeit Gottes im A. T. nicht bloß eine negative oder transcendente Eigenschaft Gottes ist, sondern auch positiven Gehaltes auf die Verwirklichung der Welt gerichtet, das sieht man besonders daraus, daß in den späteren Schriften des A. T. die Gerechtigkeit, in der die Heiligkeit ihre Bethätigung hat, nicht als bloß fordernde oder vergeltende, sondern als mittheilende, ja ein neues geistliches Leben schaffende gedacht wird. So besonders bei Jesaia.[4] Die Gerechtigkeit bleibt auch so die Selbstbehauptung, die actuelle Sichselbstgleichheit Gottes und diese bethätigt sich in der Legislation und im Gericht als fordernde wie richtende. Aber dabei bleibt es nicht. Sie bringt nach der Prophetie auch hervor was sie fordert, oder sie ist auch schöpferisch. Sie schafft aber neues geist-

[1] Ps. 77, 14. 111, 9. 145, 17.
[2] Offenb. 3, 7. 4, 8. 6, 10.
[3] Joh. 17, 17. 1. Joh. 2, 20.
[4] Jes. 9, 7. 42, 13. 59, 17. 63, 15. 2 Kön. 19, 31.

liches Leben dadurch, daß ihre Seele, die Heiligkeit, auf Verbreitung ihrer selbst in der Welt gerichtet ist.[1] Indem das geschieht, so entspricht damit Gott wieder nur sich selbst oder ist sich gerecht, indem er auch dieses bewirkt. Diese Heiligkeit wird auch mit Gottes Geistigkeit in Verbindung gebracht. Es wird geredet vom Geiste der Heiligkeit Gottes.[2] Die Bestimmung der Gerechtigkeit Gottes kommt aber zu vollerer Klarheit und zu vollkommenerem positivem Inhalt erst durch die vollendete Offenbarung Gottes.[3]

§ 27.

Gott als der absolute ethische Geist (§ 26) ist auch absolute Intelligenz und Weisheit.

Anmerkung. Eigentlich konnte schon das physiko-teleologische Argument auf die göttliche Intelligenz führen, wie damals auch angedeutet ist. Ja auch schon das ontologische Argument führt zu dem Absoluten als Denkendem, Wissendem. Denn es war (§ 18) die Urmöglichkeit wie des Seins so des Denkens und Wissens; wie könnte aber das, was diese Urmöglichkeit ist, gedacht werden, ohne selbst geistiges Sein, Intelligenz zu sein, sei es auch nur als reale Potenz? Aber erst hier, von dem nothwendigen und schlechthin realen Ethischen aus hat auch die absolute Intelligenz als nothwendig zu denkende ihre absolute d. h. teleologische Begründung.

1. Da Gott schlechthin gutes Sein und guter Wille ist (§ 26, 2), so muß er auch absolutes Bewußtsein oder Intelligenz sein. Denn gut ist der Wille nicht ohne das Bewußtsein, daß was er will das Gute ist und nicht sein Gegentheil. Es könnte sonst nicht gewollt sein, weil es gut ist. Damit haben wir die absolute Begründung der göttlichen Intelligenz, nämlich durch das Gute schlechthin, dem es an nichts fehlen kann, dessen es bedarf, dem auch nichts kann coordinirt sein, weil vielmehr alles Andere, auch die Intelligenz in letzter Beziehung nur dienendes vermittelndes Moment für dasselbe ist. Denken, Erkennen hat erst als von dem Ethischen für sich Umfaßtes, Gewolltes und dasselbe Umfassendes kurz als auf das Ethische Bezogenes Antheil am absoluten Werth. Mit dieser Ableitung der Intelligenz aus dem Ethischen, das ihre Gewährleistung ist, könnte nun im Widerspruch zu stehen scheinen, daß doch offenbar das Ethische selbst erst durch die Intelligenz mit constituirt wird, wenn das Obige wahr bleibt, daß jenes die persönliche Form verlangt. Allein es besteht beides wohl zusammen:

[1] 3 Mos. 11, 44.
[2] Ps. 51, 13. Jes. 63, 10.
[3] 2 Kor. 3, 17. Joh. 4, 24. c. 14—16. 1 Kor. 15, 45 ff.

das Erkennen ist ein constitutives Moment des Ethischen und hat doch nicht absoluten Werth an sich, noch ist es jenem coordinirt, so wenig als der Wille an sich, sondern das Erkennen in Gott ist ewig in letzter Beziehung für das Ethische, hat an ihm seinen absoluten Zielpunkt, ist also auch ewig von dem Ethischen für sich selbst gefordert. Und hiermit ist bereits die richtige Eingliederung der Intelligenz in den Gottesbegriff im allgemeinen angedeutet. Es erweist sich schon hier das Ethische in Gott als das absolute Band und als das hegemonische Princip für die Ordnung der göttlichen Eigenschaften.

2. Die Gottheit, absolut in allen ihren Bestimmungen, also auch als denkende, ist absolute Kraft des Erkennens oder absolute Intelligenz, und diese Kraft ist auch ewig absolut actuell, da nichts sie Hemmendes in oder außer Gott gedacht werden kann. Der Inhalt des Erkennens, ohne den die Intelligenz actuelle nicht sein könnte, ist vor allem und ursprünglich im absoluten Geiste, in Gott selbst beschlossen, denn Gott ist ursprünglich das Ursein, das All des Seins allein. Sein Wissen, dessen Gegenstand er selbst ist, umspannt schlechthin ihn in seiner Absolutheit und Unendlichkeit. Wenn Origenes meint, Gott könne sich selbst nicht begreifen oder umspannen, weil er vielmehr unendlich, also nicht umspannbar sei, so verwechselt er das Infinitum mit dem Indefinitum oder dem schlechthin Unbestimmten, auch logisch Grenzenlosen, das, wie früher gezeigt, sowohl ein Unding als ein Ungedanke ist (S. 184 f.). Aber Gott ist bestimmt, logisch begrenzt durch alles, was nicht Er ist, sei es Mögliches oder Wirkliches, und weil er bestimmt ist, auch umfaßbar von seinem Denken. Ebenso ist auch das Mögliche in der Welt und ohnehin das Wirkliche keine unbegrenzte Vielheit, sondern hat seine logische Grenze an dem Unmöglichen, wie dieses an jenem. Kraft seiner absoluten Intelligenz ist daher Gott trotz seiner Unendlichkeit von seinem Wissen umfaßt, und indem Inhalt und Form sich decken, ist er absolutes Wissen, alles in sich durchleuchtend, auch die Tiefen der Gottheit durchforschend.[1] Auch das gehört zu diesem absoluten Wissen, daß er nicht bloß Bewußtsein von Allem ist und hat, was er in sich ist, sondern auch weiß, daß dies Gedachte er selbst ist. Denn sonst wüßte er nicht die Wahrheit absolut. Aber damit ist der Inhalt göttlichen Wissens noch nicht

[1] 1 Kor. 2, 11.

erſchöpft. Das abſolute Wiſſen des göttlichen Verſtandes wird von der alten Dogmatik[1] eingetheilt in die scientia Dei necessaria oder naturalis, in die scientia Dei libera oder visionis und in die scientia Dei media. Was die scientia necessaria anlangt, ſo gehört zu ihr einmal Gott ſelbſt, ſein ganzes Weſen, er erkennt es in ſeiner Wahrheit und Güte mit allen Potenzen ſeiner Fülle. Er erkennt es ferner als wohlgeordnete, von ihm als abſolutem Geiſt harmoniſch zuſammengefaßte Einheit. Eben daher erkennt er auch das ganze Gebiet der ewigen Wahrheiten, die nicht erſt Werke ſeines Willens ſind, ſondern die, in ſich nothwendig, Gottes Weſen ewig beiwohnen, und in ſeinem Geiſt ihren urſprünglichen Ort haben. Dahin gehören die ewigen Geſetze des Denkens und Seins überhaupt, namentlich auch die ethiſchen. Endlich gehört zu der scientia Dei necessaria neben dem Nothwendigſeienden und der Wirklichkeit, die Gott iſt, auch der Kreis deſſen, was überhaupt möglich iſt durch Gott als die Urmöglichkeit, ſei es unmittelbar durch ihn, ſei es durch Vermittelung creatürlicher Cauſalität oder Freiheit, wenn dieſe durch Gottes freies Thun geſetzt iſt. Der Umfang des überhaupt Möglichen iſt, trotz der Unendlichkeit der göttlichen Macht, doch wiederum ein begrenzter, nämlich begrenzt durch das Unmögliche. Was nämlich den ewigen Wahrheiten entgegen wäre, das kann Gott nicht als für ſich, alſo überhaupt als möglich denken oder wollen. Sein vollkommenes Wiſſen iſt auch ein Wiſſen deſſen, was unmöglich iſt, weil es den ewigen Wahrheiten widerſpricht.

Verſchieden nun von dieſem ganzen Gebiete des Nothwendigen, zu dem auch die Wirklichkeit des göttlichen Seins ſelbſt gehört, ſowie des überhaupt Möglichen iſt die scientia Dei libera oder visionis, ſo genannt, weil ſie das durch Gottes freies Thun geſchaffene Wirkliche umfaßt.[2] Dieſes Wiſſen, auch repraesentatio visionis genannt, weil auf das Wirkliche bezüglich, wäre alſo das Analogon zu unſerm empiriſchen Wiſſen. Gott kann daſſelbe nicht haben durch ein Leiden, durch paſſiven Eindruck, ſondern er weiß alles in einer Weiſe, die wir nicht beſſer, denn als intuitives Ergreifen des Gegenſtandes bezeichnen können. Man hat zwar vielfach gedacht, daß Gott dieſe Anſchauung rein durch Selbſt-

[1] Quenſtedt I, 289.

[2] Jeſ. 29, 15. Matth. 6, 32. Apoſtelgeſch. 15, 8.

anſchauung haben könne. Aber das ewige Wiſſen von ſeiner Weltidee oder der Welt als nur erſt in ſeinem Geiſt beſchloſſener muß etwas Anderes ſein als ſein Wiſſen von ihr in ihrer Wirklichkeit. Ja auch wenn man ſagte, Gottes Selbſtanſchauung beziehe ſich nicht bloß auf den ewigen Weltplan in ſeinem Geiſt, ſondern auch auf ſein Wirken, wodurch dieſer Plan verwirklicht wird und welches fortſchreite, ſo wäre auch damit noch nicht ein Wiſſen von der Welt in ihrer Wirklichkeit gegeben. Denn in der bloßen Selbſtanſchauung als Anſchauung ſeines actuellen Willens käme noch nicht das objectiv wirkliche Werk jenes Willens zur Anſchauung, wenn derſelbe etwas Anderes iſt, als der active Wille Gottes ſelbſt. Gott wird alſo auch eine Anſchauung von den Dingen, wie ſie an ihnen ſelber ſind, wie von den ſie real vermittelnden Urſachen haben müſſen, ſowie von den durch ſie neceſſitirten Wirkungen. Noch weiter führt es, wenn wir eine creatürliche Freiheit zu ſetzen haben. Denn was dann durch ſie geſetzt wird, das gehört zwar auch zur scientia Dei libera im bisherigen Sinn, inſofern als die creatürliche Freiheit nur als durch Gott in jedem Moment geſetzte beſtehen kann. Aber durch die Selbſtanſchauung Gottes in ſeiner Wirkſamkeit kann nur die Exiſtenz der freien Kräfte für Gottes Wiſſen geſichert ſein. Dagegen das Wiſſen von den wirklichen freien Handlungen kann für Gott aus ſeiner Selbſtanſchauung für ſich nicht kommen. Es wären nicht freie Cauſalitäten, ſondern nur ſein wirklicher Wille, wenn Gott durch bloße Selbſtanſchauung nicht bloß die Möglichkeit ihrer Handlungen, ſondern auch deren Wirklichkeit wüßte. Die göttliche Selbſtanſchauung umfaßt alſo, was den Inhalt angeht, zwar alles nach ſeiner Möglichkeit, aber nicht alles Mögliche in ſeiner Wirklichkeit. Nicht alles Wirkliche ſieht Gott in ſich, ſofern es auch ſolches gibt, was nicht bloß ſeines Willens Werk iſt. Gleichwohl muß es, wie von allem andern Wirklichen, ſo auch von dieſem Freien ein intuitives Wiſſen für Gott geben, das uns freilich nach ſeiner Beſchaffenheit theilweiſe unbegreiflich iſt. Rothe[1] ſchreibt Gott als einen Vorzug auch Receptivität zu: und dieſer Begriff iſt geeignet, Paſſivität abzuweiſen und doch zu erreichen, was wir brauchen. Ohne ſie würde auch von keinem wirklichen Wechſelverhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen können die Rede ſein, wie die Religion

[1] Vgl. Rothes Ethik. Ausg. 2. Bd. 1.

es verlangt. Aber es hängt die Erkenntniß hiervon von der Lösung jenes Problems ab, wie die Selbstbehauptung Gottes mit einem lebendigen Verhältniß zur Welt bestehe (§ 31. 31 a). Doch vermögen wir hier so viel einzusehen, daß Gott auch durch intuitives Erkennen von Freiem nicht leidentlich werden muß. In ihm ruhen ja alle Möglichkeiten der Dinge, auch der freien Ursachen; diese leben in jedem Momente durch seine Macht und ziehen nur von ihm her ihre Kraft, sich selbst zu bethätigen. Durch diese Selbstbethätigung der freien Creatur selber kann nichts wirklich werden, was nicht Gott in seiner ewigen Selbstanschauung (scientia necessaria) schon als möglich umfaßt hätte. Indem also durch freie Causalitäten zwar Gottes Wissen bedingt, aber diese bedingende Kraft der Creatur doch wieder durch Gott und seine Freiheit vermittelt ist und bleibt, so kann von Leidentlichkeit, von einem Leiden Gottes durch die Creatur nicht die Rede sein. Sondern es ist Gott, wenn er für das Endliche eine Receptivität in seiner Intelligenz hat, darin sich selbst bedingend.

Die scientia Dei media bezeichnet den Dogmatikern ein Wissen Gottes von dem, was geschehen sein würde, wenn etwas Anderes nicht geschehen wäre, oder umgekehrt: was nicht geschehen wäre, wäre etwas Anderes eingetreten. Existirt wirklich Freies, so muß in der That Gott auch wissen, wenn aus dem Reiche der Möglichkeit Anderes wirklich würde oder geworden wäre, als was wirklich ward, welche Folgen das hätte, welche Gruppe aus dem abstracten Reiche des Möglichen dazu passen oder im Gefolge desselben seinerseits in Wirklichkeit gesetzt würde. Man nennt das auch scientia Dei conditionata und futuribilium.[1] So wenig wir, abgesehen von dem Weltzweck selber, der schlechthin gesichert sein muß, im Einzelnen wissen können, was geschehen würde oder wäre, wenn etwas nicht einträte oder eingetreten wäre, so kann man doch, wenn freie Creaturen sind, nicht in Abrede stellen, daß Gott für alle Fälle weiß, wie sein Weltplan von ihm durchzuführen ist, und das schließt eine scientia Dei conditionata oder media in sich, wobei wieder nur zu erinnern bleibt, daß Gott dabei nicht passiv bedingt ist, sondern daß nur durch seine Selbstbestimmung oder Selbstbedingung hindurch das freie Creatürliche in seinem Weltplan einen eigenen Factor als

[1] Man bezieht sich dafür auf 1 Sam. 23,10. Jer. 38, 17. Ez. 3, 6. Matth. 11, 21. Quenstedt I, 314 ff. mit Andern läßt sie nicht als eine dritte, besondere Art gelten.

ſecundäre Cauſalität bilden kann. Wird dagegen die scientia Dei media nicht auf Gottes Thun, ſondern auf das Wiſſen davon bezogen, was die freie Creatur thun oder unterlaſſen würde, wenn etwas Anderes geſchähe oder nicht: ſo iſt die Entſcheidung hierüber abhängig von der beſonders zu erörternden Frage über das Verhalten des göttlichen Wiſſens zu den freien Handlungen der Creatur.

3. Das vollkommene göttliche Wiſſen nun iſt nicht ein aus einer relativen Bewußtloſigkeit erſt zum Bewußtſein ſich erhebendes. Es iſt auch nicht intermittirendes Bewußtſein. Der Hüter Iſraels ſchläft und ſchlummert nicht.[1] Gilt dieſes von dem göttlichen Wiſſen der Weltwirklichkeit, ſo muß es noch mehr gelten von dem Wiſſen Gottes von ſich ſelber, ohne das er auch nicht actuell ethiſch oder wirklich abſolute Vollkommenheit des Ethiſchguten ſein könnte. Auch nicht einmal die göttliche Liebe könnte die scientia sui necessaria aus Liebe aufgeben und ſo einen Abfall Gottes von ſich ſelbſt etwa in einer Ekſtaſe der Liebe bewirken, wie heidniſche Religionen und pantheiſtiſche Philoſopheme[2] das wollten; mag ſolches der Schöpfung der Welt oder Anderem zu Liebe imaginirt werden.. Nach der Schrift umfaßt Gottes Allwiſſenheit Alles, auch das Unſichtbare und die Gedanken,[3] das Kleinſte wie das Größte,[4] aber auch das Vergängliche und Eitle, ja das Böſe, kurz das, dem er durch ſeine scientia necessaria am fernſten ſcheint. Seine Augen ſind wie Feuerflammen und nichts kann ſich vor ihm in Dunkel hüllen.[5] Das wird praktiſch verwendet zur Warnung vor Heuchelei und dafür, daß wir auch in der Einſamkeit ihn zum Zeugen haben, aber auch, daß wir nie in der Welt uns ſollen von ihm vergeſſen oder verlaſſen fühlen.[6]

4. Verhältniß der göttlichen Allwiſſenheit zu der Zeit. Wir haben § 19, wenn eine Welt iſt, ein nicht bloß negatives, ſondern auch poſitives Verhältniß Gottes zu ihr, zu Raum und Zeit mit ihrer Er-

[1] Pſ. 121, 3. 4.

[2] Aber auch im vermeintlichen Intereſſe der Chriſtologie neuere Theologen.

[3] Pſ. 139. Hebr. 4, 13. 1. Joh. 3, 20: Gott iſt *καρδιογνώστης πάντων* 1. Sam. 16, 7. Daniel 2, 21. Jer. 23, 23.) Apoſtelgeſch. 1, 24. Matth. 6, 6.

[4] Matth. 10, 29. 30.

[5] Offenb. 1, 14. 2, 18. Pſ. 139, 16.

[6] Jer. 17, 10. Pſ. 91, 14. Matth. 6, 38.

fällung statuiren müssen, und dadurch hat sich uns die Nothwendigkeit ergeben, daß in der Art, wie Gott alles weiß, nicht bloß eine ewige Einförmigkeit könne gedacht werden, sondern daß eine Bewegung in dem göttlichen Wissen sein müsse, damit es ein wahres sei, weil in den Dingen Bewegung, ein Vergehen und Entstehen stattfindet, Gott also nicht immer dasselbe als gegenwärtig wissen kann (§ 19). Aber wir hatten damals noch nicht an dem ethischen Wesen Gottes die Möglichkeit, dieses mit seiner nothwendigen Sichselbstgleichheit zu vereinen. Freilich nicht in dem Sinn kann Werden und Veränderung im göttlichen Wissen angenommen werden, daß ein schlechthin Neues, Unvorhergesehenes je, sei es auch nur durch die menschliche Freiheit, sich ihm darstellte. Denn nichts kann wirklich werden, was nicht möglich war; die Möglichkeiten aller Dinge aber sind bewußt in Gott von Ewigkeit. Aber doch genügt es auch nicht, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit nicht bloß immer Alles sondern trotz des Werdens und Vergehens nur auf dieselbe Weise wissend zu denken, ewig gleich als seiend oder gegenwärtig. Denn es ist in der Wirklichkeit nicht ewig gleich, sonst wäre das Vergehen ein Schein, wie das Werden. Doch da diese für das lebendige Verhältniß Gottes zur concreten zeitlichen Welt, daher für die Religion überaus wichtige Frage noch immer unter dem Druck von Vorurtheilen leidet, die aus vorchristlicher Zeit stammen und einem falschen Begriff von Gottes Erhabenheit entsprechen, so verweilen wir hier als an der eigentlichen Sedes doctrinae bei derselben noch näher. Die alte Dogmatik freilich, besonders Augustin, Thomas v. Aq. und nach ihnen J. Gerhard und Quenstedt, meinte damit etwas Erhabenes von Gott auszusagen, daß sie lehrte: alles was je wirklich werde, sei es vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, stehe vor Gott ewig gleich als in ewiger Gegenwart. Allein damit wäre alles Wissen der Zeitunterschiede für Gott absorbirt in die Gegenwart; es gäbe für ihn kein Wissen von Zukünftigem oder von Vergangenem als solchem; alles erschiene ihm nur als gegenwärtig. Aber so könnte für Gott nichts vergehen und nichts werden; und so würde, sofern Gottes Wissen doch als Wahres zu denken ist, Vergehen und Werden, also die Geschichte überhaupt nur Schein: umgekehrt aber wenn es ein wirkliches Werden und Vergehen gibt, so wäre Gottes Wissen, das Alles, auch das Zukünftige nur in ewiger Gegenwart sieht,

nicht der Wahrheit entſprechend, indem das Künftige noch nicht in gegenwärtiger Wirklichkeit iſt. Daſſelbe folgte, wenn er das, was wirklich war, aber vergangen iſt, noch als gegenwärtig wüßte. Es könnte damit ein Weltplan geſchichtlich fortſchreitender Art, eine weiſe, das Erforderliche hervorrufende Weltregierung nicht beſtehen. Denn wenn für Gott Alles, das Vergangene und Künftige, wie jene Dogmatiker wollen, ganz wie das Gegenwärtige wäre, indem ſich für ihn alles in Einen ſich ewig gleichen Blick, wie in Einen Punkt zuſammenzöge, Alles in dem ewigen Nun oder Präſens ſtünde, ſo entſpräche dem nothwendig nach der Willensſeite, daß er auch in der Welt ewig nur Daſſelbe wollte, alſo ſie nur ewig gleich, wie anſchaute ſo behandelte, wie ungleich auch ſie, zumal die freien Weſen, ſich zu ihm verhalten, ſelbſt eine und dieſelbe Perſon in verſchiedenen Zeiten. Er müßte ſich alſo zu dem Menſchen als Unbekehrtem und als Bekehrtem gleich verhalten, was nicht einmal anginge, wenn man mit Schleiermacher die Unbekehrten noch als unperſönlich ganz im bloßen Gattungsleben ſtehend anſehen dürfte. Es kann aber auch augenſcheinlich nach der Willensſeite nicht geſagt werden, daß Gott nur ewig Daſſelbe wolle: denn in bewirkender, wirkſamer Weiſe will er Jedes nur an ſeinem Ort. Sagte man: Gott ſeinerſeits, ſein bewirkender Wille ſei ewig ſchlechthin nur ſich ſelbſt gleich: ſo würde auch Chriſtus nicht mehr als eine auch von Gottes Wirkſamkeit aus angeſehen wirklich neue That gelten können. Gott ſeinerſeits hätte ſtets Daſſelbe gewirkt. Es iſt alſo deutlich, wie ein ſolcher von aller Zeitlichkeit nur abſtrahirender Begriff von Gottes Allwiſſenheit (und Wirkſamkeit) mit dem Intereſſe der Religion zuſammenſtieße und das ganze Verhältniß Gottes zur Welt leblos machte. Denn wenn Gott den Menſchen nur ewig gleich, Alles, auch das Vergangene und Künftige nur ewig gegenwärtig wüßte, ſo wüßte er einen Sünder, der ſpäter gläubig iſt, doch während er noch unter dem göttlichen Gerichte ſteht, ewig zugleich ſchon im gegenwärtigen Gnadenſtand, und das bedroht die Wahrheit der göttlichen Ungnade; umgekehrt, während der Menſch ſchon im Stande der Gnade iſt, wüßte Gott ihn ewig gegenwärtig auch als Sünder und das bedroht die Wahrheit der göttlichen Gnade, während die H. Schrift nicht umſonſt von einem göttlichen Vergeſſen der Sünde redet, worin wenigſtens liegen muß, daß Gott die Sünde des

Bekehrten nicht mehr wie früher als gegenwärtige, ſondern nur noch als vergangene weiß. Folglich muß im Intereſſe der Wahrheit des göttlichen Wiſſens wie im Intereſſe der Lebendigkeit des Gottesbegriffs zu dem Wiſſen Gottes, das ewig gleich alles Nothwendige, Mögliche und irgend wann wirklich Werdende umfaßt, noch ein auf die Zeit und die jeweilige Beſchaffenheit der Welt im Ganzen und Einzelnen bezügliches, ſie begleitendes Wiſſens kommen. Gottes Wiſſen begleitet gleichſam ſelbſtſchreitend die ſchreitende Zeit und die in ihr geſchehende Entwicklung, die freilich im letzten Grund nur durch ihn bedingt iſt, der allein Aſeität hat. Wir müſſen alſo ſagen, Gott weiß auch ſtets, was vergangen iſt, als vergangen und nicht als gegenwärtig und ebenſo das Zukünftige als noch nicht ſeiend und nur dadurch weiß er von der geſchichtlichen Welt und kann er zu ihr ein nicht nur ewig gleiches und ſtarres Verhältniß haben. Und ganz ähnlich muß auch ſein wirkſames Wollen ein Fortſchreiten haben. Nur das Gegenwärtige iſt wirklich; was noch nicht wirklich, kann Gott noch nicht als wirklich wiſſen, weil er die Wahrheit weiß. Ja die Welt wäre, wenn die Zeit mit ihren Unterſchieden nicht für Gott wäre, ſelbſt keine werdende, d. h. ſie wäre nicht Welt, wir hätten eine Art Akosmismus. Wird dagegen ein und Daſſelbe, das zuerſt nur künftig war, auch für Gott weiterhin gegenwärtig, alſo wirklich, und dann vergangen, und zwar jedes in abſoluter Klarheit — ſo iſt allerdings das göttliche Bewußtſein von der Welt und ihrer Geſchichte hierin in einer Analogie mit dem menſchlichen Bewußtſein. Es gibt eine Veränderung im göttlichen Bewußtſein, nämlich durch ſeinen Inhalt, der ein wechſelnder iſt, und die zu demſelben erforderliche verſchiedene Erkenntnißthätigkeit; es rückt ſolches, was nur als künftig gewußt war, ein in den Kreis des als gegenwärtig wirklich Gewußten, während das als gegenwärtig Gewußte in den Kreis des Vergangenen auch für Gott zurück tritt. Aber mit dieſer Aenderung in ſeinem Wiſſen iſt keine Veränderung Gottes ſelbſt gegeben. Er bleibt darin unveränderlich, ſich ſelbſt gleich, daß er einmal die abſolute Kraft des Wiſſens iſt; und in Bezug auf den Inhalt dadurch, daß er ewig gleich alles Mögliche und Unmögliche wie auch das bedingt Mögliche weiß; was aber die Wirklichkeit anlangt, dadurch, daß er ſtets Alles, was wirklich oder gegenwärtig iſt, abſolut durchſchaut, nicht minder was vergangen iſt; endlich

auch das Zukünftige zum mindeſten inſofern umfaßt und denkt, als auch dieſes in dem Kreis des Möglichen liegen muß. Sodann aber und das iſt von beſonderer Bedeutung, findet die Veränderung im göttlichen Wiſſen, die auch in ſeinem actuellen Willen ſich wiederſpiegeln muß, ſtatt auf dem Grund einer ſich durchziehenden ethiſchen Sichſelbſtgleichheit Gottes, die auch das Wechſelnde, Wirkliche einem identiſchen ethiſchen Zweck und Weltziel einordnet. Soviel läßt ſich hier, wo wir über den göttlichen Weltzweck noch nichts Beſtimmteres ausſagen können, über die göttliche Allwiſſenheit feſtſtellen. Aber hieran ſchließt ſich ſofort eine weitere, noch ſchwierigere Frage.

5. Das Verhältniß der göttlichen Allwiſſenheit zu den künftigen freien Handlungen der Creatur oder das göttliche Vorherwiſſen des Freien. Darf das Wiſſen Gottes auch in dem Sinn als ein geſchichtliches, mit der Geſchichte fortſchreitendes gelten, daß Gott das künftig wirklich werdende Freie als ſolches, das zur Wirklichkeit gelangen wird, überhaupt nicht vorher weiß, bevor es in der Zeit frei geſetzt iſt, oder hat ſich für Gott, der alles Mögliche ewig weiß, ebenſo ewig dasjenige Mögliche, das nicht Wirklichkeit werden wird, ſofort ausgeſchieden von dem Möglichen, das durch freie Cauſalitäten die Wirklichkeit erlangt? Daß (wie alles Nothwendige und Mögliche, ſo auch alles, was je wirklich wird, von Gottes Allwiſſenheit umſpannt wird) namentlich auch in jedem Augenblick alles Wirkliche, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit offen vor Gottes alles durchdringendem Auge liegt, darüber iſt kein Streit unter den Theiſten. Auch was das Vorherwiſſen der Wirklichkeit anlangt, wäre, wenn alle menſchlichen Handlungen nach abſoluter Prädeſtination verliefen, kein Zweifel, daß Gottes Allwiſſenheit auch alle künftigen Handlungen der Menſchen ſchon durch Selbſtanſchauung ſeines Willens in gewiſſer Art umfaßte. Werden aber wirklich freie Handlungen angenommen, ſo iſt die alte Frage: ob es für Gott ein Vorherwiſſen des nicht von ihm Bewirkten, z. B. des Böſen gebe, ſchon bevor die Wirklichkeit freier Acte es bewirken kann, daß Gott ſie weiß? Alſo ob Gott ewig nicht bloß das Mögliche, ſondern auch das wirklich werdende Freie vorher weiß? Es hilft nichts, mit Schleiermacher zu ſagen: das was wirklich und nicht bloß ſcheinbar möglich ſei, werde auch wirklich, und was nicht wirklich werde, das ſei

auch nicht in Wahrheit möglich geweſen. Denn dieſe Identificirung des Wirklichen mit dem Möglichen ſetzte vielmehr nur das Nothwendige an Stelle des Möglichen; wird aber die Möglichkeit von der Nothwendigkeit abſorbirt, ſo gibt es keine ſittliche Wahlfreiheit, ſo iſt auch das Böſe nothwendig. Dieſe Vertheidigung des allumfaſſenden göttlichen Vorherwiſſens iſt alſo nicht gut zu heißen. Aber ſolche Coincidenz des göttlichen Wiſſens und Wollens kann überhaupt nicht gelehrt werden, wie das Böſe beweiſt. Denn Gott weiß das Böſe als möglich oder, wenn es geſchehen iſt, als wirklich, aber will es nicht. Gott weiß alſo jedenfalls auch Anderes, als er ſelbſt thut. Aber wenn Gottes Wiſſen auch Anderes umfaßt, als ſein Wollen, oder als ſich ſelbſt, ſo iſt die Frage: Iſt Gott in ſolchem Wiſſen von Anderem ſo abhängig von dieſem, daß er erſt aus der Wirklichkeit der freien Handlungen überhaupt vernimmt, daß ſie wirklich werden, oder weiß er ihr Wirklichwerden vorher? Für die göttliche Vorſehung iſt die Frage von wenig Belang, da ſie doch jedesmal das nach ethiſchen Geſetzen Beſte thun wird und da ihm nichts unverhofft oder überraſchend kommen kann, wenn er doch ewig alle Möglichkeiten überſchaut. Wie in der alten Zeit Cicero ſo haben ſpäter die Socinianer das göttliche Vorherwiſſen als ein beſchränktes geſetzt, geleitet von einer Theorie über die menſchliche Freiheit, die der Abhängigkeit derſelben von Gott vergeſſend Gott durch den Menſchen deiſtiſch beſchränkt ſetzte; und ähnliches kann ſich aus einer pantheiſtiſchen, Gott ins Werden verſetzenden Denkweiſe ergeben, ſo bei der Stoa. — Weder dem Deismus noch dem Pantheismus huldigend nehmen dagegen auch Rothe und Martenſen um der menſchlichen Freiheit willen an, daß Gottes Wiſſen von den freien Acten der Creatur nicht bloß dieſelben als wirkliche erſt weiß, wenn ſie wirklich geworden ſind (denn das iſt von der Wahrheit des göttlichen Wiſſens verlangt, daß er ſie als wirkliche nicht weiß, bevor ſie es ſind), ſondern daß Gott auch nicht vorher wiſſe, daß ſie werden wirklich werden, bevor ſie es geworden ſind, während er von allen unfreien Kräften vorher weiß, was ſie wirken werden, wenigſtens ſoweit ſie nicht durch die Einwirkung der freien Kräfte auf die Natur Anderes zu wirken beſtimmt werden, als ſie ohne dieſe Einwirkung würden gewirkt haben. Die Frage iſt nicht ſo einfach zu löſen, als Viele meinen. Zwar die Behauptung des göttlichen Vorherwiſſens von

Freiem aus deterministischem oder pantheistischem Grunde ist verwerflich, weil sie die menschliche Freiheit zum Schein macht, oder Gott unvollkommen, erst im Werden denkt. Und ebenso ist die Meinung abzulehnen, daß dieses Vorherwissen zu leugnen sei, weil die Freiheit, nachdem sie Gott geschaffen, sich auf eigne Hand geschieden von Gott bewege, ohne daß Gott ein Einsehen und Eingreifen haben dürfte, wodurch angeblich die menschliche Freiheit beschränkt werde. Damit ist das religiöse Interesse verletzt, wie dort das sittliche. Wenn man nun drittens, dieses beides verwerfend, das göttliche Vorherwissen des Freien gleichwohl leugnet, indem man diese Leugnung darauf stützt: der Wille, Freies zu schaffen, schließe logisch nothwendig den Willen in sich, daß Gott der Freiheit zu lieb sein Wirken und sein Wissen beschränkte, so ist jedenfalls der Gedanke einer Selbstbeschränkung Gottes nicht haltbar. Denn er schlösse in sich, daß in Gott eigentlich eine Tendenz sei, alles allein zu wirken und alles, auch das Freie, nicht bloß überhaupt, sondern ewig gleich zu wissen; und dieser Tendenz trete nun sein sich selbstbeschränkender Wille entgegen.[1] Allein das führte auf einen Dualismus in Gott und wäre nur in milderer Form Annahme eines Abfalls Gottes von sich behufs der Weltschöpfung und Erhaltung. Durch Schaffung der Freiheit verengert Gott nicht, sondern erweitert er sein Machtgebiet, wie das Gebiet seines Wissens. Um also in befriedigender Weise die Leugnung des göttlichen Vorherwissens des Freien durchzuführen, käme es darauf an zu zeigen: daß das göttliche Wissen nach seinem eigenen Begriff nicht darauf Anspruch mache, sich auch im voraus auf das Freie zu erstrecken, etwa so wie wir zeigen können, das göttliche Denken mache nicht darauf Anspruch, auch unlogisch denken, und der göttliche Wille nicht darauf, auch logisch und ethisch Unmögliches wollen zu können. Das ist aber weder von Rothe noch von Martensen gezeigt. Es ist auch nicht nachgewiesen, daß es Gottes unwürdig wäre, auch das Freie vorher zu wissen, oder die Prophetie sich auch auf Freies erstrecken zu lassen. Erwägt man das, so ist nicht gerathen, so resolut dies Vorherwissen zu leugnen, sondern hier dürfte ein Punkt sein, wo das christliche

[1] Eine göttliche Selbstbeschränkung in Beziehung auf seinen Willen nehmen viele an, ohne zu erörtern, ob für sein Vorherwissen des Künftigen, Freien sich nicht daraus eine analoge Selbstbeschränkung ergäbe.

Bewußtsein, der Glaube, den wir in Bezug auf den Inhalt das Gewissen der Glaubenslehre nannten, Zurückhaltung verlangt. Das zwar haben wir zugeben müssen, daß in Gott nicht bloß ein Wissen durch Selbstanschauung gesetzt werden kann, denn sonst hätte Gott nicht ein Wissen von der wirklichen Welt und von ihrer jedesmaligen Gegenwart. Es muß auch, wenn in der Welt wirklich andere nicht bloß göttliche Causalität ist, eine scientia Dei ascititia zugegeben werden. Aber die Art derselben ist uns verborgen. Man könnte nun zwar denken: gibt es wirklich freie Ursachen, so besagt das, daß sie nicht bloß Ursache der durch sie bewirkten Handlungen, sondern auch Ursache davon sein müssen, daß sie als gewirkt habende Causalitäten können erkannt werden, oder daß sie auch die allein zureichende Ursache ihrer Erkennbarkeit sind, so daß das göttliche Wissen wenn auch nicht leidentlich doch Wirkung ihrer Causalität ist, bedingt durch ihr Gewirkthaben. Die Wirkung, wenn sie auch simultan mit der Ursache sein kann, nicht erst ihr zeitlich folgen muß, scheint doch nicht vor dem Wirken der Ursache sein zu können. Und so könnte man schließen: die Erkennbarkeit eines durch creatürliche Freiheit gesetzten Actes und also das Erkennen desselben könne nicht vor den freien Act der Creatur fallen. Nach dieser Seite möchte man also geneigt sein, ein geschichtlich fortschreitendes Wissen auch in dem Sinn in Gott anzunehmen, daß Gott von dem Wirklichwerden der freien Acte erst mit dem Setzen dieser Wirklichkeit Kunde erhalte. Aber andererseits ist uns die Art, wie Gott eine scientia ascititia hat, überhaupt verborgen. Stellen der H. Schrift wie Matth. 11, 21. Ps. 139, 16. Jes. 43, 9. warnen um so mehr vor einem voreiligen Abschluß, als wir über die Beschaffenheit des göttlichen Weltplans, der in keinem Fall in Bezug auf sein Ziel unsicher sein kann, hier noch nichts Näheres aussagen können, daher später § 37 über diese Frage noch ein Wort wird zu sagen sein. Hier werde nur noch bemerkt, daß die Frage selbst eine größere Tragweite und Bedeutung dann nicht hat, wenn wir die scientia Dei media dazu nehmen, vermöge deren Gott für alle möglichen Fälle weiß, wie er sein Weltziel erreichen und die Weltregierung überhaupt durchführen wird, wie immer auch die Freiheit sich entscheide, gesetzt auch von der wirklichen Entscheidung der Freiheit hätte er ein Wissen erst simultan mit dieser Entscheidung. Bei diesem Stande der

Sache werden als lehrhafte Sätze über diese Frage nur diese aufgestellt werden können:

1) Es ist der Prädestinatianismus, wie die Leugnung realer creatürlicher Causalitäten auszuschließen, wenn eine Freiheit bleiben soll; aber nicht minder, wenn Gottes Absolutheit soll bewahrt bleiben, auch die falsch-ethische, deistische Denkweise.

2) Da Gott alles Mögliche ewig weiß, so ist das zukünftige Freie auf keinen Fall von Gottes Vorherwissen in jeder Beziehung ausgeschlossen; er umfaßt es jedenfalls als Mögliches, da nur Mögliches kann wirklich werden; kraft seiner scientia media weiß er für alle Fälle sein dem Thun der Creatur, wie es auch ausfalle, angemessenes Thun.

3) Alles Wirkliche wird in jedem Moment von dem göttlichen Wissen durchleuchtet.

4) Sei nun aber in Gott ein Vorherwissen davon, welches Freie wirklich werden wird, oder erst ein Mitwissen mit dessen Wirklichkeit zu setzen, jedenfalls hat Gott von seinem wirklich *Sein* nicht eher gewußt, als bis es in die Gegenwart eingetreten ist, er hat es als gegenwärtig nicht gewußt bevor es Gegenwart ward; wie er andererseits durch seine scientia media zum voraus vorbereitet ist auf jede der wirklich werdenden Möglichkeiten.

Anmerkung. Es leuchtet ein, wie die Eigenschaften der Allgegenwart, Ewigkeit, der Macht, Raum- und Zeitfreiheit Gottes durch die göttliche Allwissenheit zu geistigerer und concreterer Bedeutung gelangen.

6. *Verhältniß der absoluten Intelligenz zur absoluten Persönlichkeit.* Wir haben gesehen, daß Gottes absolutes Wissen seine Actualität nicht bloß in der Wirklichkeit der Welt hat, wie der Pantheismus will, sondern daß Gott absolutes actuelles Wissen von sich in sich selbst haben muß auch abgesehen von aller Wirklichkeit der Welt, d. h. daß Gott auch absolutes *Selbstbewußtsein* ist. Hiemit sind wir also auch von Seiten der *Intelligenz* dem Begriff der absoluten Persönlichkeit zugeführt, wie früher von Seiten des göttlichen *Willens* (§ 26, 3). Wenn wir aber gleich sonach genöthigt wie berechtigt sind, die Gottheit als Einheit der absoluten Selbstbestimmung und des absoluten Selbstbewußtseins, oder als den *absoluten persönlichen Geist* zu denken, so ist damit doch das früher

ſtehen gebliebene Problem: „wie die Abſolutheit Gottes ſich mit der Perſönlichkeit reime", noch nicht gelöſt. Die Perſönlichkeit iſt von der höchſten Bedeutung für den Begriff der göttlichen Freiheit, Weisheit, Liebe, alſo für alles das, was den chriſtlichen Gottesbegriff conſtituirt. Sie bleibt aber immer noch den Angriffen des Deismus und Pantheismus ausgeſetzt, wenn dieſe behaupten können, Abſolutheit und Perſönlichkeit ſeien unvereinbar, ſo gewiß auch der Glaube für ſich der göttlichen Perſönlichkeit iſt und ſo gewiß ſie von Seiten des göttlichen Willens wie des Wiſſens, wie gezeigt, gefordert iſt. Daher iſt hier wiſſenſchaftlich noch nicht abzuſchließen, ſondern weiter zu forſchen. Um dieſes vorzubereiten, ſchließen wir unſere Abtheilung mit einem Ueberblick über das bisher Gewonnene, aber auch einer Vergegenwärtigung der im Bisherigen noch nicht bewältigten Mängel, nach deren Hebung erſt die Gottheit ſo gedacht iſt, wie die Chriſtenheit ſie anbetet.

7. Wir haben uns bisher in den abſtracteren Gebieten, an denen auch die Religionsphiloſophie ſich betheiligt, zu bewegen gehabt (12, 2); die ſpecifiſch chriſtliche Gotteslehre liegt noch nicht im Gebiet des θεῖον als ſolchen. Gleichwohl iſt der Dialog zwiſchen der allgemeinen und der chriſtlich beſtimmten Vernunft, den die Apologetik zu führen hat, ſchon um einen guten Schritt vorwärts gerückt. Eine Reihe falſcher Beſtimmungen iſt ausgeſchieden, eine Reihe poſitiver gewonnen. Das Poſitive, was feſtgeſtellt wurde, wird nicht wieder verloren gehen, wenn es, im Chriſtenthum ſich vollendend, in eine neue Beleuchtung tritt. Reicht auch das Bisherige nicht zu, um dem chriſtlichen Bewußtſein und dem Erkennen zu genügen, ſo iſt es doch der *Anſchließungspunkt*, den das *Chriſtenthum ſich vorausſetzt*, ja nach Joh. 1, 3. Röm. 1, 20. Apoſtelgeſch. 17, 29 ſich ſelbſt in der Menſchheit gab. Das Bisherige bildet den lebendigen Punkt, von wo aus ſich das Verlangen nach dem chriſtlich vollendeten Gottesbegriff ergibt. Ebendaher iſt doch auch das im *Bisherigen Gewonnene ſchon zu chriſtlicher Gotteserkenntniß* im weiteren Sinne mit gehörig.[1] Fehlt uns nun auch noch Vieles zum

[1] Der chriſtlichen Gnoſis ziemt die Erkenntniß, daß im Chriſtenthum auch die Welt der erſten Schöpfung nach ihrer Wahrheit aufbewahrt ſei; mithin muß die Theologie dieſe auch für ſich, wenngleich nicht als abgeſchloſſenes Ganzes zur Darſtellung bringen können. Daraus folgt, daß die noch immer ſich vervielfältigenden

Abſchluß der Gotteslehre, ſo wird doch der chriſtliche Gottesbegriff dann ſeine wiſſenſchaftliche Begründung haben, d. h. in ſeiner Selbſtbegründung erkannt ſein, wenn deutlich gemacht iſt, daß das ſpecifiſch Chriſtliche die Vollendung des in dem Bisherigen feſtgeſtellten Poſitiven der sana ratio iſt. Dazu aber gehört nun weſentlich die Erkenntniß der Mängel, die im Bisherigen übrig geblieben ſind und die weiter treiben, indem ſie Sehnſucht und Bedürfniß nach weiterer Erkenntniß anregen.

Die erſten Beſtimmungen, daß Gott als abſolutes Sein, Leben, als abſolute Ordnung, Harmonie und Schönheit zu denken ſei, führten über den Pantheismus in pankosmiſtiſcher Form noch nicht hinaus, nach welchem Gott noch das innere Weſen, Leben, Geſetz der Welt ſein könnte. Nachdem ſodann die Idee der die Grenzen und Unterſchiede bewahrenden Gerechtigkeit den Unterſchied des geiſtigen, Intelligenz und Willen umfaſſenden Gebietes und des phyſiſchen feſtgeſtellt und zu dem geiſtigen Gebiete als dem Ort der abſoluten Werthe übergeführt hatte, fand ſich weiter, daß die Frage nach dem abſoluten Zweck und Gut und damit die abſolute Finalurſache nicht in der erkennenden Seite des Geiſtes für ſich, ſondern auf der praktiſchen liegen müſſe. Das Wiſſen und die Wiſſenſchaft erwies ſich nicht als fähig, für den abſoluten Selbſtzweck zu gelten: ſondern nur das Ethiſchgute, das allerdings auf ſeine Weiſe ſich das Wiſſen einverleibt und es durch die Beziehung auf ſich, den abſoluten Zweckbegriff, zur Weisheit macht. Aber für dieſes Ethiſchgute ſelbſt war ein doppeltes Räthſel ungelöſt ſtehen geblieben, nämlich wie das abſolute ethiſche Sein und der abſolute ethiſche Wille ſich reime, und ebenſo was den Inhalt des Guten, das Gott iſt, anlangt, wie ſeine nothwendige Selbſtbewahrung oder Gerechtigkeit und die mittheilende

Arbeiten über Glaubens- und Sittenlehre, die nur ſpecifiſch Chriſtliches geben wollen und dadurch beſonders den Ruf der Reinheit zu bewähren hoffen, vieles, was zum chriſtlichen Geſammtbeſitz mitgehört, weglaſſen und ſich dadurch in eine ungebührliche Enge begeben, die der alten Dogmatik von Origenes bis Schleiermacher fremd war. Nicht einmal das chriſtliche Bewußtſein iſt damit genügend beſchrieben; denn dieſes bewahrt in ſich das Wahre vorchriſtlicher Gotteserkenntniß auf. Nicht das Schweigen von dieſer, ſondern ihre richtige Leitung und Belebung zeigt, was ihr fehlt, und weckt die bewußte Erkenntniß, daß die Welt ohne Chriſtus eine Trümmer wäre.

Güte sich einigen.[1] Nur die Nothwendigkeit ergab sich, Gott als das ethische Absolute und zwar als absolut verwirklichtes Gutes, als actuelle positive Heiligkeit zu denken, und so konnte auch nicht mehr dabei stehen geblieben werden, daß Gott nur die sittliche Potenz oder Substanz der Welt oder absoluter sittlicher Weltgeist sei. Die ihm zukommende absolute ethische Wirklichkeit kann er in der Welt nicht haben, sondern er muß sie haben in sich selbst. Damit waren wir über die Welt, über die pankosmistische Form des Pantheismus auch in dessen höheren Gestalten hinausgehoben, und es war eine Transcendenz Gottes erreicht wie die hebräische Religion sie zuerst vertritt. Und ganz Aehnliches zeigte sich nach der Seite des Wissens (§ 27, 2. 6). Als absolutes ist das Wissen gleichfalls nicht in der Welt wirklich, hat also Existenz in Gott selber, in seinem innern Sein. Aber freilich, wenn hiemit auch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, zusammengefaßt: Persönlichkeit für den Gottesbegriff gefordert ist, so ist damit noch nicht gegeben: wie sich die Absolutheit Gottes mit der Persönlichkeit reime. Mit der Transcendenz der Gottheit ist zwar eine wichtige Bestimmung erreicht, aber zugleich eine solche, die weiter drängt. Einmal: es thun sich, wenn nun Gott in seiner Transcendenz, in seinem Insichsein soll gedacht werden, die drei im Obigen stehen gebliebenen Probleme auf: 1) wie in Gott, der absoluten Wirklichkeit des Ethischguten die gleichnothwendigen Formen des Guten, das Sein und das Wollen sich einigen? 2) wie sich die göttliche Gerechtigkeit oder Selbstbehauptung mit der Mittheilsamkeit reime, und endlich 3) wie Gott ohne Verletzung seiner Absolutheit als persönlicher könne gedacht werden? Diese drei Fragen hängen enge zusammen. Ihre Beantwortung erst ist im Stande, die göttliche Transcendenz näher und zwar so zu bestimmen, daß entgegengesetzte Irrthümer abgewehrt werden können, durch die der bisherige Gewinn immer wieder in Frage gestellt werden muß. Verbliebe es nämlich bei der reinen Transcendenz für sich, bei der bloßen Trennung des Gottesbegriffs von dem Weltbegriff oder bei der göttlichen Selbstbehauptung gegenüber der Welt, so könnte diese eine doppelte Gestalt annehmen, entweder in Akosmismus (für den die Welt nichts, Gott allein alles Sein ist) oder in Deismus führen, die beide gleich wenig befriedigen.

[1] S. o. S. 302. 296. 297. 309.

Die bloße Tranſcendenz würde uns zunächſt in Akosmismus führen. Denn iſt Gott nur ſchlechthin tranſcendent, ſo iſt kein Zuſammenhang zwiſchen ihm und der Welt; ſie kann aus ihm nicht abgeleitet werden; wird nun ohne Fortſchritt zu neuen Beſtimmungen nur feſtgehalten, daß Gott allein die einzige Realität iſt, ſo bleibt für die Welt nur ein Scheindaſein, Akosmismus. In ſchlechthinniger Selbſtgenugſamkeit wäre da und bliebe Gott ewig nur ſich ſelbſt das All, und das wäre ſelbſt wieder eine Art Pantheismus, wenngleich nicht in pankosmiſtiſcher Form. Würde nun aber zwar die Tranſcendenz und abſolute ausſchließliche Selbſtgenugſamkeit Gottes feſtgehalten, aber um der Leere und dem Ungenügenden des Akosmismus für Wiſſen und Religion zu entgehen, von der Empirie her auch die Exiſtenz einer feſtſtehenden Welt angenommen, ohne daß jedoch dieſe mit der Idee Gottes ſelbſt vermittelt wäre, ſo würde die göttliche Tranſcendenz in Dualismus, oder wenigſtens, da augenſcheinlich der Dualismus durch Gottes Abſolutheit ausgeſchloſſen wird, in die deiſtiſche Form — die ein zahmerer Dualismus iſt — übergehen müſſen, um doch noch irgendwie eine Einheit feſtzuhalten. Beidemal aber brächte ſolche (akosmiſtiſche oder deiſtiſche) Tranſcendenz Gottes, ſtatt die Reinheit des Gottesbegriffs zu ſichern, eine ſolche Fremdheit, eine ſolche Scheidung des Begriffs Gottes von dem Weltbegriffe, daß auch die Brücke zu einer Weltentſtehung, oder doch zu einem Verkehr zwiſchen Gott und der Welt, wie ihn die Religion bedarf, folgerichtig abgebrochen wäre.

Akosmismus und Deismus können aber nicht die richtige Form ſein, die Tranſcendenz Gottes zu denken, denn beide ſchlagen immer nur in einander über und laſſen uns, wenn nicht neue, höhere Beſtimmungen für den Gottesbegriff gegeben werden, im Räthſel ſtehen. Der Akosmismus wird ſeiner Leere immer wieder dadurch zu entgehen ſuchen müſſen, daß er Gott zwar als die alleinige Realität anſieht, ebendaher aber als das Weſen der realen Welt, die der Empirie ſich aufdrängt, und das führt wieder zur Vergötterung der Welt. Der Deismus aber, urſprünglich ein dualiſtiſches Element in ſich hegend, verſelbſtändigt die Welt dem Göttlichen gegenüber ſo, daß ſie ihm den ganzen Vordergrund des Bewußtſeins erfüllt, daß Gott aus ſeiner Tranſcendenz nicht heraus und in ſie hinein wirkend erkannt iſt. Dadurch

erblaßt dann dem Deismus die Gottesidee mehr und mehr, und in gleichem Maße fällt auf die Welt wieder das Hauptgewicht, sie wird irgendwie vergöttert, und wir stehen auch so wieder unversehens in einem wenn auch anders gefärbten Pantheismus, dem pankosmistischen. Aber die Unhaltbarkeit des Pantheismus in seinen verschiedenen Formen ist im Bisherigen nachgewiesen. Soll nun dieser Kreislauf durchbrochen werden, der von der absoluten Transcendenz des Göttlichen zum Akosmismus oder aber Deismus führt, von diesem aber zurückfällt zum Pankosmismus, so wird es darauf ankommen, daß die gewonnene und nicht wieder aufzugebende Transcendenz Gottes sich näher und zwar so bestimme, daß sie nicht mehr zum Akosmismus noch zum Deismus führen kann.

Noch von andrer Seite erhellt die Nothwendigkeit solcher weiteren Bestimmungen daraus, daß nachweislich durch den akosmistischen und deistischen Gottesbegriff die Idee Gottes eigenschaftlich verunreinigt, also auch Dasjenige wieder in Frage gestellt würde, was im Bisherigen gewonnen war.[1] Wenn der Deismus nicht weiter kommt, als zu seiner abstracten Erhabenheit und Einzigkeit des höchsten Wesens, das der Welt gegenüber steht, so ist gerade die Welt eine absolute Schranke für Gott, die er nicht übersteigen kann, aber so ist Gott nicht absolut, sondern beschränkt durch die Welt, also gleichartig der Welt, wenn diese ist, und nicht erhaben, nicht transcendent. Soll also Gott nicht beschränkt sein, so könnte, wenn beide sich nur exclusiv und beschränkend gegen einander verhalten, nicht Welt, sondern nur Gott sein. Nach dieser Seite ist die consequente Fortbildung der deistischen Exclusivität der Gottesidee erst im Akosmismus gegeben. Dieser seinerseits erkauft die Nichtvermengung Gottes und der Welt, Gottes reine Transcendenz mit der bloßen Negation der Welt und der Ausschließung eines positiven Verhältnisses Gottes zur Weltidee. Er bewahrt so freilich vollkommener den Schein der Erhabenheit Gottes. „Gott allein ist groß, allein das Sein," was die muhamedanische Mystik, namentlich der persische Pantheismus ausspricht. Allein genauer betrachtet, ist jede Denkweise, sei sie akos-

[1] In dem Folgenden ist die wissenschaftliche Ausführung der kritischen Sätze gegeben, die § 9b gegen Vereinerleiung und gegen Scheidung Gottes und der Welt aufgestellt sind. S. S. 107 ff.

miſtiſch oder deiſtiſch, wenn ſie durch Excluſivität ihres Gottesbegriffes ſeine Vermiſchung mit der Welt abwehren will, unverſehens wieder mitten in ſolcher Vermiſchung und mit ſich ſelbſt im Widerſpruch. Denn iſt Gott nach ſeinem Sein und allen Beſtimmungen ſeines Weſens ſo excluſiv gegen alles Sein, das nicht Er iſt, ſelbſt gegen deſſen Möglichkeit, ſo bleibt ſolcher Gottesbegriff gerade wieder in bloß *phyſiſchen Kategorien* ſtehen, er wäre bloß in ſich centrirende Natur, Egoität, alſo weſentlich gleichartig mit der Welt als *Natur*; denn es wäre in ihm wohl ein Sichwollen und Behaupten, aber das ſich Mittheilen wäre ihm fremd, er wäre nicht der gütige, *gute* Gott, und ebenſo wäre er auch *unfrei*. Er wäre an ſeine alleinige Herrlichkeit und Realität, an ſeine alles ausſchließende Erhabenheit und Selbſtgenugſamkeit wie durch ein Fatum gebunden. Gott kann nicht zugleich der abſolut gute ſein, und doch das Sein und das Gutſein ausſchließlich nur für ſich wollen, ja die Möglichkeit eines daran Theil habenden Anderen durch ſeinen Begriff ausſchließen; das wäre mit dem nichtegoiſtiſchen, ſondern univerſalen Weſen des Guten im Widerſpruch. Sonach können wir auch bei der reinen Tranſcendenz des Gottesbegriffs, der akosmiſtiſchen, wie der deiſtiſchen nicht ſtehen bleiben. Es iſt eine nothwendige Forderung, Gott ſo zu denken, daß er die abſolute Tranſcendenz und einſame Majeſtät, die für ſich Excluſivität wäre, überſchreite. Aber wie ſoll das geſchehen ohne die Gefahr neuer Vermiſchungen Gottes und der Welt, die wir doch als ebenſo verwerflich erkannten? Wie ſoll Gott eine Welt wollen und in ihr wohnen, an ſie ſich mittheilen und doch ewig von ihr verſchieden ſein, *wie ſoll er tranſcendent und doch immanent in ihr zugleich ſein können*? Dieſe Frage, mit der wir die erſte Abtheilung der Gotteslehre ſchließen, fand vor Chriſtus weder im Heidenthum ihre Beantwortung, denn darin überwog die pantheiſtiſche Immanenzlehre, die directe Vermiſchung Gottes mit der Welt, noch in dem Judenthum, ſofern es nicht in das Chriſtenthum überzugehen die Tendenz hat. Denn da überwiegt noch die Tranſcendenz für ſich. Die Antwort liegt in der *ſpecifiſch-chriſtlichen Gotteslehre*, die durch die neue Offenbarung Gottes in Chriſtus enthüllt und dem chriſtlichen Glauben gewiß iſt. Denn ſie führt einerſeits die Unterſcheidung Gottes und der Welt erſt zu ihrer Spitze.

Sie zeigt, daß Gott nicht bloß von der Welt unterſchieden iſt, ſondern auch ſich von ihr, ſie von ſich unterſcheidet, indem er das in ſich ſchließt, was zur abſoluten Perſönlichkeit gehört, alſo auf Grund deſſen, daß er ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet und vollkommen ſeiner ſelbſt mächtig iſt. Andrerſeits eröffnet ſie aber durch dieſe abſolute, unverlierbare Selbſtmächtigkeit Gottes die Ausſicht, daß Gott ohne Selbſtverluſt ſich mittheilen kann an die Welt, wie ohne Unmittheilſamkeit ſich ſelbſt zu behaupten vermag.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von Gott oder der heiligen Dreieinigkeit.

A.

Die bibliſche Lehre.

§ 28.

Nach mannigfachen altteſtamentlichen Vorbereitungen werden im neuen Teſtament die Grundzüge für die Lehre von Gott als dem Dreieinigen gegeben.

Literatur. (Vgl. S. 173 ff.) 1) Hiſtoriſche Werke: George Bull, Defensio fid. Nicaenae. Baur, Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Menſchwerdung Gottes und der Trinität, 3 Bde. 1841 ff. Meyer, Die Lehre v. d. Trinität in ihrer hiſtoriſchen Entwickelung, 2 Bde. 1844. Peip, Trinitätslehre in Herzogs Theol. Realencykl. 1862. H. Voigt (ſ. o.), Die Lehre des Athanaſius, Bremen 1861. Chriſtlieb, Johannes Scotus Erigena. Ueber Jak. Böhme, Oetinger, v. Baader, Weiße, Schöberlein, K. Ph. Fiſcher, Hegel, Billroth, Schelling u. A. ſ. o. S. 173. 174. 2) Syſtematiſche Werke: Leſſing, Erziehung des Menſchengeſchlechts. Oetinger, Irdiſche und himmliſche Philoſophie Bd. I, 2. Hamberger, Gott und ſeine Offenbarung in Natur und Geſchichte 1839, beſond. Abſchnitt 2. 3 S. 37. 47: Von Gottes Weſen und der göttlichen Idealwelt, der Dreieinigkeit, den ſieben Geiſtern Gottes. — Ueber die göttliche Idealwelt vgl. auch Huber, Joh. Scot. Erigena 1861. S. 220—261. Cudworth, Systema intellectuale. Schöberlein, Jahrbücher für deutſche Theologie

1861. 2. und Geheimniſſe des Glaubens 1872. S. 24 ff. 242 ff. 261 ff. A. Günthers Vorſchule. Zukrigl, Wiſſenſchaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre 1860. Vgl. Tüb. Quartalſchrift 1849. Kuhn, Dreieinigkeitslehre 1857. Oiſchinger, Die chriſtliche Trinitätslehre 1850. Vgl. Bonner Katholiſche Vierteljahrſchrift 1848. 1849. Schelling, Methode des akademiſchen Studiums; Freiheitslehre. Mehring, Religionsphiloſophie. Deinhardt, Beiträge zur religiöſen Erkenntniß 1844. S. 85 ff. und ſeine Abhandlung über den Begriff der Perſönlichkeit. Fichte, J. H., Die ſpeculative Theologie oder allgemeine Religionslehre 1846. Auf Anregung Lücke's Studien und Kritiken 1840) iſt die Trinitätslehre auf einige Zeit wieder in Bewegung gekommen. Vgl. Nitzſch's, Antwort an Lücke ebendaſelbſt 1841 und ſein Syſtem § 82 ff. A. 6. S. 183—196 1851, und die Abhandlung von Weiße (die Trinität als Idealwelt in Gott). Auch die philoſophiſche Zeitſchrift von Fichte jun. 1841 ff. hat die trinitariſche Frage mehrfach behandelt. Schleiermacher, Der chriſtliche Glaube, Schlußabhandlung und Abhandlung über den Gegenſatz der Sabellianiſchen und der Athanaſ. Vorſtellung von der Trinität Heft 3 ſ. theol. Zeitſchrift und WW. Bd. 2. S. 485 ff. Biedermann, Chriſtliche Dogmatik 1869 § 170—188. 412—417. 611—616. Lipſius, Evang. proteſt. Dogmatik 1876. § 355 ff. S. 267—279. Horn. Verſuch einer Entwickelung der immanenten Trinitätslehre 1839. Neu herausg. 1862. Tweſten, Vorleſungen Bd. 2. Sartorius, Apologie des 1. Artikels der Augsburger Confeſſion A. 2. 1853 und ſein Werk, Die heilige Liebe, Abth. 1. 1851. v. Hoffmann, Schriftbeweis Bd. 1. 84 ff. Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk A. 2. I, 57 ff. Lange, Poſitive Dogmatik 1851 § 20 ff. Julius Müller, Lehre von der Sünde II, 152 ff. Rothe, Theologiſche Ethik I, 59 ff. 77 ff. A. 2, 1. S. 206. § 53. Liebner, Die chriſtliche Dogmatik aus chriſtologiſchem Princip I, 1. 1849. Martenſen's Dogmatik § 56. Plitt, Evangeliſche Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung 1863 I, 124—160. (Brüdergemeinde). Kahnis II. 170 ff. 564 ff. Reiff, Chriſtliche Glaubenslehre 1876. I, 332 ff. Frank, Syſtem der chriſtlichen Wahrheit Bd. 1. S. 144 ff. 1878.

1. Nachdem man früher im alten Teſtament deutlich die ganze Trinitätslehre hatte finden wollen, iſt nach G. Calixts Vorgang die entgegengeſetzte Richtung herrſchend geworden, die Meinung, es finden ſich im alten Teſtament noch keinerlei Anſätze zur Trinitätslehre, wofür geltend gemacht werden kann, daß die Juden mit den Muhamedanern bis heute an der Trinität als einer Art des Polytheismus Anſtoß nehmen. Wenn aber, was der Glaube der allgemeinen Chriſtenheit iſt, der lebendige Gottesbegriff irgendwie trinitariſch gedacht werden muß, ſo muß zum voraus wahrſcheinlich ſein, daß es im Alten Bunde an Anſätzen zur Trinität nicht fehle, da ſein Gottesbegriff ein lebendiger oder geſchichtlicher iſt. Erkennt man ſelbſt in heidniſchen Religionen, beſonders der indiſchen, ſchon Spuren der Trinität an, wie ſollten ſie in der hebräiſchen Religion ganz vermißt werden? Wenn Jehova nicht bloß ſagt:

Ich bin der ich bin,[1] ſondern auch אֲנִי הוּא,[2] ſo ſtellt er ſich damit ſich ſelbſt gegenüber, und eine Unterſcheidung iſt dadurch factiſch in Gott gemacht, die mit ſeiner Einheit zugleich ausgeſagt iſt. Oder wenn er bei Jeſaia ſagt: Ich tilge deine Miſſethat um meinetwillen,[3] ſo iſt er ſelbſt als Zweck vor ſich den Wirkenden geſtellt. Aber allerdings von Anderem abgeſehen fehlt dabei immer noch das dritte Moment, und wenn auch vom „Geiſte Gottes," dem „heiligen Geiſt" im A. T. viel die Rede iſt,[4] ſo iſt er doch entweder nur der von Gott gegebene Lebensgeiſt[5] oder der immanente Grund alles geſchöpflichen Lebens. Und ſo iſt der Geiſt Gottes nur als Gabe und Kraft gedacht, oder bezeichnet er das göttliche Weſen ſelber als in der Welt wirkendes und wohnendes,[6] wie er denn die lebendige Baſis der Theokratie iſt und Künſtler, Dichter, Helden, Richter, Könige und Propheten beſeelt[7] und jedes theokratiſche Amt zu ſeiner Wahrheit bringt, die in der göttlichen Begeiſterung liegt. Aber eine trinitariſche Beziehung, die Stellung als drittes Glied der Dreieinigkeit hat der Geiſt Gottes im A. T. noch nicht unmittelbar, ſondern es iſt damit nur erſt ein Unterſchied zwiſchen Gott in ſich, oder ſeiner Tranſcendenz und zwiſchen Gott in ſeiner Weltbeziehung geſetzt. Die Unterſchiede ſind im A. T. durchgängig nicht ſowohl ontologiſch als ökonomiſch gedacht, obwohl ein Unterſchied Gottes von Gott mit der Unterſcheidung ſeines Inſichſeins und ſeiner Weltwirkſamkeit gegeben iſt. Die Wirkſamkeit Gottes als Geiſtes iſt als die Welt mit Gott einigend vorgeſtellt, während in den Theologumenen von dem Wort Gottes und dem Engel Jehovas Gottes Offenbarung als eine dem Menſchen objectiv gegenüberſtehende aufgefaßt wird.[8] Beſtimmter noch als die Lehre vom Geiſte Gottes führen im A. T. die Theologumena vom Worte Gottes, vom Mal'each und von der Weisheit Gottes auf

[1] 2 Moſ. 3, 14.
[2] 5 Moſ. 32, 39.
[3] 43, 25.
[4] Z. B. 1 Moſ. 1, 3. 6, 3. Pſ. 51, 13. 14.
[5] Pſ. 104, 29. Hiob. 27, 3. 34, 14.
[6] Jeſ. 32, 15. 42, 1. 44, 3. 61, 1. Ezech. 36, 27. 39, 29. Joel 3, 1.
[7] 4 Moſ. 11, 17. 25. 5 Moſ. 34, 9. Jeſ. 63, 10.
[8] Vgl. Kahnis, Die Lehre vom H. Geiſt 1847. I. v. Hofmann, Schriftbeweis I. Oehler, Theol. A. T. 1873. Ewald, Die Lehre vom Worte Gottes 1871.

den Unterſchied zwiſchen Gott in ſich und zwiſchen Gott in der Offenbarung, worin die Baſis für die Erkenntniß von Unterſchieden Gottes in ſich ſelbſt liegt. Die Unterſcheidung zwiſchen Gott an ſich und zwiſchen Gott in der Welt wird in jenen drei Theologumenen durchgeführt in Beziehung auf die Schöpfung, Regierung und Fürſehung Gottes.

Das Wort Gottes. Bei dem chaldäiſchen Paraphraſten Memra. Schon nach 1 Moſ. 1 kommt die Welt durch Sprechen, durch Gottes Wort zu Stande, und ſpäter wird es gradezu als das ſchöpferiſche Princip behandelt. Der Himmel iſt durch das Wort des Herrn gemacht und all ſein Heer durch den Hauch ſeines Mundes.[1] Das Wort als das Geſandte wird von Gott als Sendendem unterſchieden. Das geſandte geſprochene Wort hat allerdings zunächſt nur eine Beziehung auf die Welt. Aber es führt auf den Unterſchied zwiſchen Gott in ſeinem Inſichſein und Ruhen und zwiſchen Gott in ſeiner Weltwirkſamkeit, ſeiner Immanenz in der Welt, und ſeiner Immanenz in ſich oder ſeiner Tranſcendenz, und dieſe Unterſcheidung führt von ſelbſt weiter, wenn einerſeits Gott in der Welt Verſchiedenes offenbart, andrerſeits dieſes Offenbarte, Gottes Sein und Actualität in der Welt ſeinem Sein in ſich entſprechend geglaubt werden muß. Zeigt ſich, daß Gott in der Welt nicht überall auf dieſelbe, ſondern auf verſchiedene Weiſe ſich offenbart, ſo müſſen die Unterſchiede in dem Weltweſen auf Unterſchiede Gottes in ſich ſelbſt zurückführen, und zwar ſo, daß gegen Vermiſchung mit der Welt doch eine Gewähr an dem Sein Gottes in ſich gegeben bleibt.

Der Mal'each. Schon von dem Wort wird geſagt, es ſei von Gott geſandt; dieſe göttliche Sendung iſt in dem Mal'each fixirt. Es reicht nicht aus, unter ihm bloß einen creatürlichen Engel (z. B. Michael) zu verſtehen, obwohl gewiſſe Stellen ſo zu nehmen ſind, die von einem Engel neben Gott[2] reden. Abraham nimmt die Erſcheinung des Mal'each für eine Erſcheinung Gottes.[3] Jehovas Name, d. h. ſich offenbarendes Weſen iſt in ihm, Jehova ſelbſt, gleichſam in Perſon, ſofern er ihn vertritt. Gottes Angeſicht ſelbſt kann auch Moſe und Elia nicht ſehen.[4] Aber im Mal'each

[1] Pſ. 33, 6. 107, 20. Vgl. Weisheit 16, 12.

[2] 2 Moſ. 33, 2. 3: Der Engel und nicht Ich. 1 Moſ. 18, 20. 26 iſt einer der drei Männer von den zwei anderen unterſchieden, die Mal'each heißen.

[3] 1 Moſ. 24, 40. Vgl. 31, 11—13. 35, 7.

[4] 2 Moſ. 33, 20. 23. Vgl. 19, 21. 22. 1 Kön. 19, 11—13.

iſt doch eine wirkliche Offenbarung Gottes und ſo heißt es auch, Jehova werde geſehen (nemlich in ihm).[1] Dieſer Mal'each heißt auch Engel des Angeſichts oder des Bundes, ja ſelbſt Jehova, weil er durch ihn handelt.[2] Der Engel des Angeſichts iſt nicht Jehovas Angeſicht ſelbſt,[3] das nicht geſchaut werden kann. Andrerſeits will Gott nicht abweſend ſein, ſondern er will unſichtbar das Volk leiten durch den, den er ſein Angeſicht nennt,[4] den Mal'each, welcher eine Theophanie iſt, daher Engel des Angeſichts heißt. Dieſer deutet Gottes Gegenwart an und kann ſo Bote der Gegenwart oder der Perſon Gottes heißen. Solche Boten ſeiner Gegenwart ſind die Feuer- und Wolkenſäule, der feurige Buſch und Anderes.[5] Der nichtfertige Standpunkt des A. T. bringt es mit ſich, daß Gottes inneres Weſen noch nicht offenbar iſt, oder daß die Form der Offenbarung noch nicht ausgeglichen iſt mit ihrem Inhalt, daher da noch mannigfaltige ſymboliſche Formen möglich ſind. Wenn es von Moſes heißt, daß Gott mit ihm rede von Mund zu Mund, oder daß er Gottes Geſtalt ſehe,[6] ſo iſt die zwar perſönliche aber ſymboliſch bezeichnete Gegenwart des unſichtbaren Gottes gemeint.

Die Weisheit Gottes (Chokhmah).[7] Sie iſt ſchon als das teleologiſche Princip in der Welt von der Schöpfung an,[8] wie דָּבָר das reale Cauſalprincip, während der Mal'each ſich auf die geſchichtliche Offenbarung Gottes, alſo auf ſeine Weltregierung bezieht. Dieſe Weisheit tritt in den Sprüchwörtern ſehr ſelbſtändig auf, „ſie ſpielete vor Gott immerdar, ihre Freude iſt an den Menſchenkindern.“ Gott zeugete mich, ſpricht ſie, vor den Hügeln.[9] In den Apokryphen ſetzt ſich dieſes ſo fort, daß die Weisheit mit dem Machtwort Gottes, dem ſchöpferiſchen, das auch ῥῆμα θεοῦ heißt, verbunden wird. Dieſes ῥῆμα θεοῦ, das auch im neuen Teſtament vorkommt und im Hebräer Brief mit λόγος identiſch

[1] So iſt wohl 2 Moſ. 33, 11. 4 Moſ. 12, 8. 5 Moſ. 34, 10 zu nehmen.
[2] Richt. K. 6. 13. Jeſ. 63, 9. Mal. 3, 1.
[3] 2 Moſ. 33, 20—23.
[4] 2 Moſ. 33, 14.
[5] 2 Moſ. 3, 2. 13, 21. Vgl. 14, 24. 23. 20. Richt. 2, 1—5.
[6] 2 Moſ. 33, 11. 4 Moſ. 12, 8.
[7] Vgl. Oehler, Die Grundzüge der A. T. Weisheit 1854.
[8] Sprüchw. 8. Vgl. Hiob 38 ff. Sir. 1 u. 24. Weisheit 7.
[9] 8, 24.

gebraucht iſt,[1] verwandelt ſich bei Philo in den häufigeren Ausdruck *λόγος*, ſo zwar, daß bei ihm von den beiden Bedeutungen des *λόγος* (Vernunft und Wort) nach ſeiner helleniſirenden Art die erſtere über die reale Bedeutung des Schöpferwortes überwiegt. Das Buch der Weisheit nennt die *σοφία* das *ἔσοπτρον* Gottes. Das bedeutet nicht ſicher, daß Gott ſich ſelbſt in ſich kraft der Weisheit anſchaut, ſondern auch die in die Welt ausgegoſſene *σοφία* kann ſein Spiegel heißen, ſofern in der weiſe geordneten Welt ſich ſeine Weisheit ausprägt und abſpiegelt. Philo nennt den *λόγος*, als wäre er eine von Gott verſchiedene Perſon *ἀρχάγγελος*, *ἀρχιερεύς*, *δεύτερος θεός*. Ob aber die Hypoſtaſirung des *λόγος* Ernſt oder bloß Perſonification iſt, iſt zweifelhaft. Er iſt ihm auch der *κόσμος νοητός*. Soviel aber iſt gewiß, ſoweit er ihm einen wirklichen Unterſchied von Gott ausſagt, ſtellt er ihn außerhalb der göttlichen Sphäre als ein ſubordinirtes Weſen; denn ſein Gott iſt das abſtracte *Ὄν*, das ſchlechthin keine Unterſchiede in ſich eindringen, ſondern höchſtens ſie von der Welt her an ſich heranſpielen läßt.

Anmerkung. Zu Chriſti Zeit hatte auch die Schechina (die *δόξα*) oder die מַלְאָךְ eine ähnliche Bedeutung bekommen, wie der Mal'each[2]; ſie iſt das in die Sinnenwelt fallende Offenbarungsmittel Gottes, wohl auch der Strahlenglanz um ihn her.

2. Neuteſtamentliche Lehre. Die Dogmatik unterſcheidet zwiſchen Stellen, die ausdrücklich *(κατὰ ῥητόν)* und Stellen, die dem Sinne nach *(κατὰ διάνοιαν)* für die Dreieinigkeitslehre beweiſend ſeien. Unter den erſteren gehört vor allem hierher die Taufformel.[3] Zwar kommt auch die Formel *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* vor, aber die ſtehende und jedenfalls auf Chriſtum zurückführende Taufformel der Kirche iſt die trinitariſche, was ſich ſchlagend daran zeigt, daß die Ebioniten dieſe Formel zwar antitrinitariſch zu erklären ſuchten, aber nicht abzuſchaffen wagten, obwohl ſie für eine unitariſche Denkweiſe unbequem iſt. Auch das *βαπτίζειν εἰς Χριστόν*, weil es Chriſtus eine Cultusbedeutung gibt, ſtimmt nicht zu der monarchianiſchen Denkweiſe. Betrachten wir näher die Bedeutung der Dreiheit in der Taufformel. Die Einen ſagen, ſie weiſe nicht auf einen dreifachen Grund der Heilsökonomie, ſondern

[1] Hebr. 1, 1—3. 11, 3 mit 4, 11 ff.
[2] Vgl. Jeſ. 6. Joh. 12, 41. 1, 14. 2 Petr. 1, 17.
[3] Matth. 28, 19.

nur ein einfacher Grund des Heils mit werkzeuglichen oder Zwischenursachen sei anzunehmen. So die judaisirenden Monarchianer, die Arianer, Socinianer, Rationalisten.[1] Die Andern sagen, nur auf ein dreifaches heilsökonomisches Werk werde getauft, nicht auf die Ursache dieses Werks, so die Sabellianischen Monarchianer, welche unter dem Vater das Werk der Schöpfung, unter dem Sohn das Werk des erlösenden Gottes, unter dem heiligen Geist das Werk der Heiligung verstehen. Allein diese Erklärungen sind nicht haltbar. In der Formel steht „Sohn und Geist" neben dem πατήρ, diesem coordinirt und εἰς ὄνομα bei der Taufe hat religiöse Bedeutung. Es soll nicht minder auf Sohn und Geist als auf den Vater getauft werden; ja eher ginge es nach der Formel βαπτίζειν εἰς Χριστόν (Röm. 6, 3. Ap. 2, 38) an, allein auf den Sohn zu taufen, weil er als Mittelglied durch sich auch auf Vater und Geist weist, als auf den Vater allein. Damit ist einmal der Subordinatianismus ausgeschlossen. Aber auch gegen die sabellianische Erklärung, welche in den Worten Vater, Sohn und Geist nur die drei Werke oder Offenbarungen des einen Gottes sieht, erheben sich mehrfache Bedenken. Ist auch der Vater Werk wie Sohn und Geist, wer vollzieht dann das Werk? Es wäre dann gar nicht die Rede von Einem der handelt, und es müßte statt des Texteswortes erwartet werden: ich taufe dich auf den Einen Gott, der sich offenbart hat als Vater in der Schöpfung, ferner in dem Sohn und Geist. So würden die drei als die Offenbarungsformen des Einen dastehend gelten können. Aber in der Taufformel steht nicht eine Einheit über den drei Namen da, die sie umfaßte, sondern die Taufe, der religiöse Act ist Einer, indem er gleichmäßig auf die drei sich bezieht, und es steht auch das erste Glied, der Vater, dem Sohn und Geist coordinirt da. Ferner drückt das Wort Vater in der Taufformel nicht ein Verhältniß zu den Menschen aus, sondern die Nebeneinanderstellung von Vater und Sohn gebietet, den Vater als Vater des Sohnes, und den Sohn als den Sohn des Vaters zu nehmen, deutet also auf ein väterliches Verhältniß Gottes nicht zur Welt überhaupt, sondern zum Sohn, der in der Mitte stehend zwischen Vater und Geist irgendwie als dem gött-

[1] Wegscheider, Instit. ed. 3. § 93: Gott als Vater, nämlich der Menschen, hat durch Jesus, seinen Gesandten, sich offenbart und stärkt uns durch den heiligen Geist, d. h. die Wirksamkeit des Christenthums, damit wir weise und tugendhaft würden.

lichen Gebiet mit zugehörig gedacht sein muß, also auf einen Unterschied in der Sphäre des Göttlichen selbst, und so auf ein Verhältniß Gottes zu sich. Dazu kommt nun aber noch: die Ausdrucksweise der Taufformel ist gar nicht dazu angethan, auf das Werk Gottes, sondern auf Gott selbst, den Vater, Sohn, heiligen Geist, das Hauptgewicht zu legen. Wären mit den Worten Vater, Sohn, Geist auch nur Offenbarungen Gottes gemeint, so könnten doch diese Offenbarungen nicht als bloße Werke angesehen werden, in denen Gott nicht selbst wäre in verschiedener Weise. Nur eine Ansicht könnte sich dem Wortlaute gegenüber halten, die nicht bloß ein dreifaches Werk Gottes, sondern ein Sein Gottes in diesen drei Offenbarungsformen sähe. Nun müßte aber dieses Sein ein dreifaches sein, wenn die Unterschiede der Offenbarungen nicht auf bloß subjective Betrachtungsweise zurücklaufen sollen, oder die Dreifachheit des Werkes selber zum Schein werden. Daher führte diese Form des Sabellianismus doch auf objective Unterschiede in Gott zurück. Ist in der ökonomischen Trinität wirkliche Offenbarung des objectiven Gottes, so ist auch etwas ihr Entsprechendes im innern göttlichen Wesen und dieses Objective ist geoffenbart. Daher führt die Taufformel auf immanente Unterschiede in Gott. Fehlen gleich in der Taufformel noch die näheren Bestimmungen, so kann doch auch nicht gesagt werden, daß darin bloß eine Offenbarungstrinität liege und daß sie nur göttlich-bestimmte Weltbeschaffenheiten aussage. Eine Trinität, die nur ökonomischer Art wäre, wäre keine Offenbarung Gottes selbst, höchstens eine Offenbarung des göttlichen Willens, der, wenn er nicht auch Offenbarung des göttlichen Wesens wäre, diesem zufällig sein müßte, oder löste sie sich auf in bloße Weltbeschaffenheiten, hinter denen Gott selbst verborgen bliebe. So folgt: So gewiß der Monotheismus vom Christenthum will festgehalten werden,[1] so ist doch nach Matthäus zu bekennen und zu verehren nicht bloß der monarchianisch gedachte Gott, noch bloß ein dreifaches Thun dieses einen Gottes, sondern eine dreifache Causalität, woraus sich also ein objectiver, nicht bloß in der subjectiven Betrachtung liegender Unterschied ergibt.[2]

[1] 1 Joh. 5, 20. 17, 3. Gal. 3, 20. 1 Kor. 8, 6. Jac. 4, 12.

[2] Das folgt auch aus Joh. 3, wo unter dem Gott, der das Reich hat (V. 3), und unter Gott, der Christus sendet (V. 16), der Vater zu verstehen ist, neben dem μονογενής V. 13. 16 und dem H. Geist V. 3. 5. 8.

Was die apostolische Lehre betrifft, so ist freilich die berühmte Stelle 1 Joh. 5, 7 nicht beweisend ohne den unechten Zusatz im folgenden Verse: *καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ.* Auch würde sich noch fragen: Worin sind die drei Eins? Im Wesen oder im Zeugniß (V. 8)? Auch nach dem Sabellianismus zeugen die drei Offenbarungen als zusammengehörig für einander. Dagegen mehr enthält die paulinische Stelle:[1] „Die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes," eine frühe in der Kirche üblich gewordene Segensformel. Man kann nicht leugnen, daß die hier erwähnte Dreiheit eine Parallele zu der Dreiheit der Taufformel bildet. Indem Paulus die korinthischen Christen dem wahren lebendigen Gott und der Fülle seiner Gnade empfehlen will, so wendet er diese Formel der Dreiheit an. Wenn er dabei der Gnade Christi und der Liebe Gottes zugleich die Christen empfiehlt, so liegt darin eine religiöse Coordination des *Χριστός* und des *θεός*. Denn die *χάρις* ist nach dem N. T. göttliches Princip,[2] Christus aber ist gedacht als mächtig, sie auszutheilen. Also ist Christus nicht bloß geschöpflich gedacht. Aber auch das kann nicht die Meinung des Apostels sein: er empfehle sie Gott, wie dieser sich offenbart hat in Christus und dem heiligen Geist. Denn da müßte *θεός* an der Spitze und nicht in der Mitte stehen. Die sabellianische Denkweise könnte nicht Christus und den heiligen Geist dem *θεός* coordiniren, wie grammatisch in der Stelle offenbar geschieht; denn der sabellianischen Denkweise ist vielmehr der *θεός* die Monas, die Einheit zu den drei Offenbarungen. Auch fehlte es da an der Erwähnung der Offenbarungsform Gottes als Vaters. Die Coordination Christi in der Stelle läßt sich nur so erklären, daß in Christus neben seiner geschichtlichen menschlichen Seite noch ein göttliches, dem *θεός* und *πνεῦμα* coordinirtes Sein ist. Allerdings muß nun vom Standpunkt der kirchlichen Trinitätslehre auffallend sein, daß während der *Χριστός* so den zwei anderen Namen coordinirt ist, doch das dritte Glied neben *Χριστός* und *πνεῦμα*, also das welches sonst Vater heißt, allein den Namen *θεός* hat. Das erklärt sich aber dogmatisch so, daß es des Vaters Eigenthümlichkeit ist, nur Gott zu sein, nicht menschlich zu

[1] 2 Kor. 13, 13.
[2] Joh. 1, 17. Matth. 9, 4—6. Kol. 2, 13.

werden, nur ein göttliches Sein zu haben, nicht auch ein geschichtliches, wie das πνεῦμα und das Göttliche in Christus. Geschichtlich aber so: im A. T. bezieht sich der Name Vater auf Gott überhaupt keineswegs schon in dem Sinne der s. g. ersten trinitarischen Person. Im N. T. aber, wo allerdings der Vater, auch wo er im trinitarischen Sinn gemeint ist, noch überwiegend den Namen Gott hat, und wo erst allmählich von dem Gott des A. T. sich Sohn und Geist gleichsam begrifflich abzweigen, war es nur natürlich, daß diejenige Gottesgestalt, die den Sohn und Geist sendet, also der Vater, noch vorzugsweise den Namen Gott behielt. Erst allmählich bestimmte sich der Sprachgebrauch dahin, daß Gott als Urprincip aller Offenbarung und als Ziel der Mittlerschaft Vater genannt ward. Man sieht das selbst aus dem Prolog des Johannes, wo es zuerst heißt V. 1: Das Wort war bei Gott, was offenbar auf den Vater nach kirchlicher Sprache sich beziehen soll, während doch der Ausdruck an sich die ganze Gottheit umfaßt. Gleichwohl wird fortgefahren: „Das Wort war Gott." Endlich ist V. 18 deutlicher und genauer derselbe, bei dem nach V. 1 das Wort war, Vater genannt, zum deutlichen Beweis, daß, wenn zuweilen der Vater ohne Weiteres θεός heißt, darum doch dem Wort und Geist nicht will der göttliche Charakter abgesprochen werden. Im Gegentheil findet sich sehr frühe die Uebergangsformel, welche zu dem θεός, wenn damit das erste Princip in der Gottheit gemeint wird, die nähere begrenzende Bezeichnung πατήρ hinzufügt, θεὸς πατήρ,[1] sei damit Gott als unser Vater[2] oder als der Vater Jesu Christi gemeint, wofür die Formel häufig ist θεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Gott, der auch Vater Jesu Christi ist.[3] Wo genauer gesprochen wird, heißt der Christum sendende Gott πατήρ, nicht bloß bei Johannes, auch bei andern.[4]

Eine weitere Hauptstelle ist 1 Kor. 12, 4—6. „Es sind Unterschiede (Austheilungen von Charismen), aber Ein Geist. Es sind unterschiedliche Dienste (διακονία), aber Ein Herr. Es sind Unterschiede

[1] Gal. 1, 1. 3. Eph. 3, 14. 6, 23. Phil. 2, 11. 1 Thess. 1, 1. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. Jac. 3, 9 (θεὸς πατήρ).

[2] Jac. 1, 27. Eph. 4, 6.

[3] 1 Kor. 15, 24. 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3. 5, 20. Kol. 1, 3. (1, 12. 2, 2?) 3, 17. Offenb. 1, 6.

[4] Marc. 13, 32. Matth. 11, 27. Gal. 4, 4—6.

der Kraftoffenbarungen *(ἐνεργήματα)*, aber es iſt Ein und derſelbige Gott, der da wirket alles in Allen." Der *θεός* iſt hier wieder der Vater, der *κύριος* Chriſtus; der heilige Geiſt iſt vorangeſtellt, weil es ſich um die Charismen handelt, die zunächſt auf ihn weiſen. Gleichwohl ſind alle drei göttlichen Principien in Beziehung zu den Charismen gebracht, und dieſe in ihren Unterſchieden bilden eine ſich ergänzende harmoniſche Einheit und Ordnung, weil ſie alle auf den Einen Gott, wenn auch auf verſchiedene Principien in demſelben zurückweiſen. Sofern ſie Kraftwirkungen ſind, weiſen ſie auf des Vaters ſchöpferiſche Cauſalität; ſofern ſie göttlich beſeelte und geweihte, natürliche Kräfte ſind, weiſen ſie auf den heiligen Geiſt zurück; ſofern ſie dem *σῶμα Χριστοῦ* zu dienen beſtimmt ſind und von Chriſtus Norm und Regel ihres Wirkens empfangen, weiſen ſie auf den *κύριος* zurück. Allerdings iſt alſo der Ausgangspunkt an dieſer Stelle von Wirkungen, Offenbarungen Gottes genommen, und von der Weſens-Trias iſt zunächſt nicht die Rede. Aber dieſe Wirkungen ſind zurückbezogen auf drei göttliche Principien, die gleichwohl eine Einheit bilden. Anders verhält es ſich mit Röm. 11, 36: „Denn aus ihm, und durch ihn, und auf ihn *(εἰς αὐτόν)* ſind alle Dinge." Das wird nicht auf die immanente Trinität direct dürfen bezogen werden, ſondern es iſt auf die Welt geblickt, ihren Ausgang, ihre Vermittelung, ihr Ziel. Daß dieſer Dreifachheit etwas in Gott ſelbſt, ein dreifaches inner-göttliches Princip entſpreche — Realprincip, Vermittelung, teleologiſches Princip — iſt in der Stelle nicht geſagt, ihr Zweck vielmehr iſt, die Vielheit in der Welt und in ihren wechſelnden Perioden unter die Einheit der göttlichen Wirkſamkeit zu ſtellen. Dagegen 1 Kor. 8, 6 iſt das *ἐξ αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* — Urſprung und Ziel — auf den Einen *θεὸς πατήρ* zurückgeführt; beſtimmt aber Chriſtus als vermittelndes Princip gedacht. *εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτόν.* Vom heiligen Geiſt iſt hier nicht die Rede. — Sonach iſt in den Worten Chriſti und der Apoſtel genug erklärender Grund für das Factum, daß der chriſtliche Gottesbegriff bei dogmatiſcher Geſtaltung zum trinitariſchen geworden iſt, und es iſt nach dem N. T. eine dreifache Cauſalität des Heils zu ſetzen, nicht bloß verſchiedene göttliche Wohlthaten, oder verſchiedene ſubjective Auffaſſungen des einen lebendigen Gottes, noch weniger bloß arianiſch gedachte Unterſchiede.

3. Aber außer den genannten zusammenfassenden Stellen gibt es auch eine Menge anderer, die nicht bloß vom Vater, sondern auch von dem Sohn und heiligen Geist Solches aussagen, was unter Voraussetzung des Monotheismus nur gesagt werden kann, wenn Gott dreieinig ist.

Wir wollen hier nicht die zahlreichen Stellen nennen, die in der Christologie zur näheren Erörterung kommen müssen, oder welche, wie hohe Prädicate in Beziehung auf Wesen, Eigenschaften und Werke sie auch von Christus aussagen, doch für sich auch so verstanden werden könnten, daß sie ewige Unterschiede des Göttlichen in Christus von dem Göttlichen überhaupt nicht aussagten, vielmehr der Annahme Raum ließen, daß Gott in sich selbst nur schlechthin einfache Monas sei, daß er aber aus Liebe in Christus ein vollkommenes, offenbares Sein in Weltwirklichkeit sich gegeben habe. Aber anders verhält es sich mit den Stellen, welche eine Präexistenz des Göttlichen in Christus ausdrücken. Sie sind mit einer sabellianischen Denkweise nicht vereinbar.[1]. Auf eine Präexistenz im bloßen göttlichen Rathschluß können einige dieser Stellen, aber nicht alle bezogen werden, z. B. nicht Joh. 8, 56; 17, 5. Was die Bezeichnung Sohn *(υἱός)* betrifft, so darf sie allerdings nicht unbesehens auf das göttliche präexistente Princip in Christus für sich bezogen werden, sondern wie 1 Kor. 10, 4. 9 und Hebr. 11, 26 eine Zurückdatirung des Namens *Χριστός κύριος*, der doch eigentlich seiner historischen Person zukommt, auf das vorweltliche Princip in ihm stattfindet, so kann dasselbe von dem Worte Sohn gelten. Das zweite göttliche Princip wird allerdings seinen Namen von der Offenbarung in Jesus Christus her, der ursprünglich diesen Namen hat, erhalten haben, ganz ähnlich wie nachweislich auch das Wort *λόγος* ursprünglich (Off. 19, 11) sich auf die geschichtliche Offenbarung in Jesus bezog. Aber wie die Logologie Joh. 1 das Wort *λόγος* auch auf das präexistente, sprechende Princip anwendet, so wird ähnlich mit dem *υἱός* verfahren, und noch weniger kann behauptet werden, *υἱός* sei ausschließlich Bezeichnung für das Menschliche in Jesu. Es genügt keinenfalls, erst mit oder für Christi Erschei-

[1] Die Hauptstellen für die Präexistenz Christi nach der höhern Seite seines Wesens sind: Joh. 1, 1—3. 1 Joh. 1, 1 f. Offenb. 22, 13. 16 (A und O). Joh. 8, 56. 17, 5. Ferner 3, 13. 6, 33. 35. 40. 46; bei Paulus 1 Kor. 10, 4. 9. Gal. 4, 4. Hebr. 1, 1 ff. 4, 12.

nung das göttliche Princip, das in dem υἱός mit gemeint ist, als entstehend zu denken. Das zeigt, wenn auch nicht sicher 1 Kor. 10, 4. 9, besonders Gal. 4, 4: „In der Fülle der Zeit sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe." Mit Recht ist erinnert worden, daß Paulus so nur reden könne, wenn er den Sohn als schon irgendwie vor der Sendung existirend dachte; sein Sein geht seiner Geburt von dem Weibe, die zugleich Herausſendung aus Gott ist, voran, und so heißt hier schon das göttliche Princip, das gesendet wird, Sohn. Das wird dann auch bestätigt durch alle die Stellen, welche den, der Sohn heißt, bei der Weltschöpfung wirksam setzen.[1] Wenn nun aber so die Präexistenz des „Sohnes" zur Weltschöpfung exegetisch feststeht, so haben wir schon vor Christi Entstehung, ja vor der Weltentstehung ein reales von Gott als Vater unterschiedenes, obwohl noch in der Gottheit gehaltenes Princip, und es bleibt nur die Frage: Ist der Sinn des N. T., daß dieses Princip nur für den Zweck göttlicher Weltoffenbarung durch Gott vorhanden und gesetzt sei, d. h. daß Gott sich selber nur für die Welt trinitarisch gemacht habe[2] oder ob auch in Gott an sich diese Mehrheit unterschiedener Principien sei? Zwischen diesen zwei Möglichkeiten entscheidet in klarer Weise die berühmte Stelle des Kolosserbriefs.[3] Der Sohn der Liebe wird ausführlich durch Prädicate zweierlei Art geschildert. Erstens durch Züge geschichtlicher Art, aber auch solche, die sich auf seine Vorweltlichkeit beziehen.[4] In Betreff der letzteren heißt es: Er sei εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Erstgeborener der ganzen Schöpfung, alles sei für ihn geschaffen im Himmel und auf Erden, alles durch ihn und auf ihn. Die Rede schließt[5] zusammenfassend: Und er ist vor Allem, und alles hat in ihm Bestand. Er muß in Allem, daher auch in der Auferstehung der Erste sein, was unzweifelhaft nicht bloß auf den Rang, sondern auch auf die Zeit sich bezieht. Mag nun auch, wie zugegeben, der Name Sohn zurückdatirt sein von der geschichtlichen Welt her, so sagt doch die Stelle eine reale Präexistenz des göttlichen

[1] Hebr. 1, 1—3. Kol. 1, 13—20.
[2] v. Hofmann, Schriftbeweis I, 177. A. 1; S. 233. A. 2.
[3] V. 14. 18. 19.
[4] V. 15—17.
[5] V. 17.

Princips in Jeſu aus, und dieſes hat nicht bloß eine Beziehung zur vorhandenen oder werden ſollenden Welt, wie Ἰησοῦς und κύριος, ſondern es iſt überweltlich und vorzeitlich ſo gedacht, daß es eine Beziehung zum ewigen Gott hat, wie es auch Ebenbild des unſichtbaren Gottes heißt, und daſſelbe Princip, das auf Erden Sohn iſt, hat ſo auch eine vorweltliche ewige Beziehung zu dem, der Vater heißt. Ebendahin gehört es, wenn Chriſtus Α wie Ω heißt. Von dieſem präexiſtenten Princip iſt nicht geſagt, daß es ein δεύτερος θεός ſei, aber es iſt auch nicht beſchrieben als etwas an Geiſtigkeit und Perſönlichkeit keinerlei Antheil habendes, bloß ſachliches, oder als bloße Kraft, denn es könnte ſonſt auch nicht Ebenbild Gottes heißen, folglich wird darin liegen, daß Gott vorweltlich und vorzeitlich, mithin in ſich ſelber ſich ſein Ebenbild gegenüberſtellt, in demjenigen, der in Menſchenſprache (Offenb. 19, 12. 13) Sohn oder Wort heißt, und deſſen Hineinbildung in die Menſchheit oder deſſen vollkommene Weltwirklichkeit aus Jeſu Chriſti Angeſichte hervorſtrahlt 2 Kor. 4, 6. Johannes aber berichtet als Jeſu Worte, daß die eine Seite ſeines Weſens, die zur Einheit der Perſon ſich mit ihm verbunden hat, die göttliche Herrlichkeit vorweltlich beſaß.[1] Aehnlich ſagt der Hebräerbrief:[2] zuletzt hat er geredet durch den Sohn, den er eingeſetzt hat zum Erben des Alls, durch den er auch die Welt gemacht. Von dieſem heißt es weiter,[3] daß er als die Ausſtrahlung ſeiner Herrlichkeit und die Ausprägung ſeines Weſens zur Urform (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) ſowie als ſchöpferiſches und erhaltendes Princip (alles tragend mit ſeinem kräftigen Wort) im Stande geweſen ſei, der Wiederherſteller (Verſöhner) zu werden. Die ſchlagendſte Stelle aber für die Gottheit des in Chriſtus erſchienenen Princips und für die ewige Realität des Unterſchiedes dieſes Princips von Gott überhaupt, die Stelle, die Athanaſius mit Recht eine unbezwingliche nennt, iſt der johanneiſche Prolog.[4] Denn in größter Einfachheit und Präciſion iſt in dieſer Stelle ſowohl der ewige Unterſchied in Gott in dem „Anfang ſchlechthin“ (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν)[5] als auch wieder die Ein-

[1] Joh. 17, 5. Ganz ähnlich iſt Joh. 8, 56 zu erklären.
[2] V. 1, 1—2.
[3] V. 3.
[4] Joh. 1, 1—3. 14. 18.
[5] Was an das Wort von der Chokhmah Sprüchw. 8, 30 erinnert.

heit im Unterschied zwischen dem λόγος und Gott überhaupt ausgesprochen. Wenn auch in den Worten „θεὸς ἦν ὁ λόγος" das θεός Prädicat ist und der Sinn: der Logos war göttliches Wesen, Gottheit, so ist doch das Vorangestellte: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott," Bürge dafür, daß jenes Prädicat θεός nicht bloß im moralischen Sinn, oder als bloßer Name für ein untergeordnetes, oder creatürliches Subject sondern im Sinne des göttlichen Wesens, eines real existirenden göttlichen Princips zu nehmen ist, womit jeder Subordinatianismus ausgeschlossen wird, wie dagegen das πρὸς τὸν θεόν zeigt, daß der λόγος nicht bloß eine Eigenschaft oder ein Offenbarungsact in sabellianischer Art ist.[1] Das πρός seinerseits schließt wiederum die Einheit nicht aus, indem der λόγος dadurch nicht als für sich sein und bleiben könnende Größe, nicht als getrennt von Gott, sondern bildlich in ewiger Zuwendung zu Gott hin gedacht ist. So ist durch diese Stelle für die kirchliche Entfaltung der Logoslehre die Bahn vorgezeichnet. Es sind die Grenzen rechts und links ausgesteckt, zwischen welchen die allerdings noch zu suchende Vermittelung der Einheit und des Unterschiedes sich zu halten hat. Auch der Schluß:[2] der Eingeborene, der in des Vaters Schooß ist, hat ihn uns verkündigt, sagt nicht: Der jetzt erhöht ist zum Vater; die Worte εἰς τὸν κόλπον sollen begründen, daß er Gottes ἐξηγητής sein kann, — seinem wesentlichen Verhältnisse zum Vater gemäß. Die Stelle drückt so ein Verhältniß in Gott selbst aus, und vom Vater ist auch hier nicht die Rede mit Beziehung auf die väterliche Gesinnung Gottes gegen die Menschheit, sondern mit Beziehung auf den μονογενής. Sonach dürfen wir wohl reden von Vaterschaft und Sohnschaft als einem Verhältniß Gottes zu sich selbst, ohne dabei des Bildlichen, das die Menschensprache an sich hat, zu vergessen. Ja wir haben an diesem Verhältniß im Himmel, durch welches Gott Vater Jesu Christi und dadurch auch unser Vater wird, die Basis aller Vaterschaft und Sohnschaft auf Erden.[3]

[1] Als ein einzelnes, persönliches Individuum in dem Sinn unseres Sprachgebrauchs, als eine persönliche Totalität für sich und ohne den θεὸς πατήρ ist damit der Logos noch keineswegs bezeichnet.

[2] 1, 18. Noch mehr bewiese die ägypt. Lesart μονογενὴς θεός. Vgl. Hort z. St.

[3] Eph. 3, 15.

Wenn nun aber die Apoſtel ſo von Chriſtus reden, ja wenn er ſich ſelbſt nach ſeinem Weſen Gott ſo coordinirt, ſo kann auch nicht befremdlich ſein, wenn das höhere Princip in Chriſtus ſelbſt, oder er um deſſelben willen Gott genannt wird.[1] Es ſteht nach all dieſem feſt: Die Lehre des N. T. unterſcheidet von Gott als Vater Gott als Sohn, will aber beides auch wieder in Einheit halten.

In Beziehung auf den H. Geiſt gehört vor allem hierher eine tiefſinnige pauliniſche Stelle.[2] Da wird das ſich ſelbſt Erkennen Gottes in ſeinen Tiefen zurückgeführt auf das πνεῦμα θεοῦ, das in Gott die Erkenntniß ſeiner ſelbſt wirke, wie es in der Welt die Quelle der wahren chriſtlichen Erkenntniß iſt. Hienach hat die Offenbarung des Geiſtes in der Welt zu ihrer Vorausſetzung das immanente Sein des Geiſtes in Gott und iſt darin befeſtigt. Sein Unterſchied von dem Sohn könnte beanſtandet werden wollen, da auch der Sohn πνεῦμα heißt. „Der Herr iſt der Geiſt",[3] und da ſowohl nach Paulus als auch nach Matthäus und Lucas[4] das höhere Princip in Chriſtus auch πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα ἁγιωσύνης genannt wird, von Chriſti Taufe zu ſchweigen.[5] Allein auch Gott überhaupt heißt πνεῦμα[6] und ebenſo Gott nach ſeiner Wirkſamkeit in der Welt wird nach altteſtamentlichem Sprachgebrauch πνεῦμα genannt, in unbeſtimmterem Ausdrucke, welcher von dem engeren trinitariſchen Begriff des πνεῦμα wohl zu unterſcheiden iſt. Hinreichend deutlich tritt in andern Stellen des Geiſtes Unterſchied von Vater und Sohn hervor,[7] da wo der Geiſt als von Chriſtus geſendet beſchrieben wird.[8] Und ähnlich ſpricht ſich auch Chriſtus ſelbſt[9] aus. In dem Geſandtwerden durch den Sohn kann ebenſowenig eine Abhängigkeit ſeines Weſens liegen, als andererſeits eine Ueberordnung des Geiſtes

[1] Tit. 2, 13 (θεοῦ iſt wegen des fehlenden Artikels vor σωτῆρος grammatiſch am natürlichſten auf dieſen zu beziehen; vgl. 1 Kor. 10, 5. 9. Röm. 14, 9. 11. Hebr. 1, 8. Auch Röm. 9, 5 iſt die Beziehung des ὁ ἐπὶ πάντων θεός auf Chriſtus die natürlichſte.

[2] 1 Kor. 2, 10. 11.

[3] 2 Kor. 3, 17.

[4] Röm. 1, 3. Matth. 1, 20. Luc. 1, 35. Vgl. Hebr. 9, 14.

[5] Joh. 1, 32.

[6] Joh. 4, 24.

[7] Neben den oben beſprochenen Stellen Matth. 28, 19. 2 Kor. 13, 13.

[8] Gal. 4, 6.

[9] Joh. 16, 7.

über den Sohn aus der Taufgeſchichte,[1] oder eine Ueberordnung über Gott überhaupt aus 1 Kor. 2, 10. 11 geſchloſſen werden darf. Jene Sendung des H. Geiſtes durch den Sohn drückt in bildlicher Redeweiſe nur das innere logiſche Verhältniß aus, das zwiſchen der Offenbarung Gottes durch Chriſtus und der Offenbarung im H. Geiſte ſtattfindet. Dieſer hat auf jeder Stufe der Religion auch ſchon ſein Werk in der Welt und bereitet die Vollendung der Offenbarung in Chriſtus vor durch Belebung und Ausbildung der inneren Empfänglichkeit der Menſchheit für die Einwohnung des Göttlichen überhaupt; aber des H. Geiſtes höchſte Offenbarung in der Welt, in den Seelen iſt bedingt durch die Vollendung der objectiven Offenbarung in Chriſtus. Das Pfingſtfeſt folgt auf die Erhöhung Chriſti.[2] Dieſes logiſche Verhältniß der Abhängigkeit der vollkommenen Offenbarung des Geiſtes von der des Sohnes begründet alſo keine Subordination des H. Geiſtes. — Doch ſeine Göttlichkeit wird nicht leicht bezweifelt. Dagegen fragt ſich, ob er nicht im N. T. als bloße Kraft gedacht ſei? Das Wort kommt allerdings auch als bloße Gotteskraft häufig vor, ſelbſt in Anwendung auf Chriſti Perſon.[3] Aber Kraft zu ſein kommt ja nicht bloß dem Unperſönlichen zu, ſo daß Stellen, die den Geiſt als Kraft ſchildern, nicht beweiſen, daß er nicht auch Kraft des in dem H. Geiſte perſönlichen Gottes iſt. Die Unterſchiedenheit des Sohnes und Geiſtes aber erhellt aus der Taufformel und den Abſchiedsreden bei Johannes: „Ich werde den Vater bitten und er wird euch einen andern Fürſprecher ſenden".[4] Der παράκλητος mit welchem ein Beiſtand, eine geiſtige, ihre Schwachheit ſtellvertretende Hülfe in Weisheit und Kraft verheißen iſt, iſt zwar ein bildlicher Ausdruck, aber kann nicht als bloße Heilsgabe oder Kraft verſtanden werden. Der Ausdruck lautet perſönlich, ſo daß damit auf Gott als H. Geiſt zurückgegriffen iſt. Jedoch liegt allerdings zumal bei der Bildlichkeit der Redeweiſe und da der Monotheismus feſtgehalten bleibt,[5] nicht das darin, daß der H. Geiſt ein beſonderes, für ſich ſeiendes, göttliches

[1] Oder aus Matth. 12, 32.
[2] Joh. 16, 7. 14. 7, 39. Apoſtelgeſch. 1, 4. 5.
[3] Joh. 3, 34.
[4] Joh. 14, 16. 27. 15, 26. 27. 16, 7—12. Vgl. 1 Joh. 2, 1.
[5] Joh. 17, 3.

Individuum sei, so wenig als nur eine andere Kraft, wohl aber ist Gott in ihm in anderer Weise persönlich gegenwärtig als in Christus.[1] Als Resultat ist daher auszusprechen: die H. Schrift N. T. gibt durch apostolische Worte und durch Reden Jesu selbst der Christenheit genug Antrieb, daß sie die vorchristliche Gotteslehre in ihrer überlieferten Form nicht einfach herübernahm. Sie mußte ein so Großes im Christenthum sehen, daß selbst der Gottesbegriff von der Offenbarung in Christus aus sich neu gestalten müsse. Zum Urbewußtsein der christlichen Kirche, wie zum Selbstbewußtsein Christi gehört nach rein historischer Betrachtung dieses, daß der Unterschied, der im Christenthum gegebenen Offenbarung in dem Sohn und dem H. Geist von allem Vorchristlichen so groß und tief sei, um in die Tiefen Gottes selber zurückzureichen und auf ewige Unterschiede in Gott selbst zurückzuweisen, in denen die historisch christliche Offenbarung ihren Erklärungsgrund hat und als in ihrer Wurzel befestigt ist.

B.

Die kirchliche Entwickelung der Trinitätslehre.

§ 29.

Die christliche Lehre von dem dreieinigen Gott hat ihren Ursprung nicht von der außerchristlichen Welt her, sondern ihr wesentlicher Inhalt ist aus der objectiven christlichen Offenbarung übergegangen in das christliche Glaubensbewußtsein, ihre kirchliche Fassung aber ist der Arbeit christlicher Erkenntniß entstammt. In lange andauernden Kämpfen mit den möglichen unitarischen Gotteslehren hat die Kirche die Ueberzeugung errungen, daß sie so lange mit heidnischem oder jüdischem Wesen behaftet bleibt und ihren Glaubensbesitz nicht bewußt wahren kann, bis sie den Monarchianismus jeder Art überschreitend den Begriff Gottes als des Dreieinigen erreicht hat.

Anmerkung. Da die Dogmatik, die aus dem gläubigen Geiste schöpft, der mit der Schrift sich geeinigt hat, nicht mit darstellender Begründung eines nur individuellen Glaubens, sondern mit dem Glauben der wahren christlichen Kirche zu thun hat, die durch alle Zeiten vorhanden, auch Denkmale ihres Gemeinglaubens

[1] Ebenso Römer 8, 16. Eph. 4, 30. 1 Kor. 12, 11.

hinterließ: ſo ziemt es ſich, dieſen Glauben, der in ſeiner Begründung erkannt ſein will, nicht nur in der mikrokosmiſchen Form der perſönlichen Glaubenserfahrung, ſondern auch in der makrokosmiſchen des Gemeinglaubens der Kirche zu betrachten. Fehlt ihm in dieſer Geſtalt das ausgeprägte Moment der perſönlichen Glaubensgewißheit, indem der Gemeinglaube möglicher Weiſe auch zu bloßer kirchlicher Tradition eines Lehrerbes herabſinken kann: ſo iſt doch perſönliche Glaubenserfahrung auch in der Kirche aller Zeiten geweſen, beſonders aber die den vorchriſtlichen Glaubensweiſen entgegengeſetzte trinitariſche Lehre der Kirche iſt einer inneren Einigkeit der Gläubigen entſtammt, die in dem gemeinſamen Ausdruck, als er ſich fand, ſich erkannten und bewußter zuſammenſchloſſen. Und wenngleich dem perſönlichen Glauben und Erkennen Recht und Pflicht verbleibt, die kirchliche Lehrbildung, wo nöthig, reinigend fortzubilden, ſo kommt es doch auch dieſem Glauben zu, an die große Arbeit der Kirche für das Erkennen dieſes Glaubens und an die Reſultate dieſer Arbeit anzuknüpfen, den vorſehungsvollen Gang der großen Geſchichte dieſer Arbeit zu verſtehen und ſeine Früchte ſich bewußt anzueignen. Nur ſo können wir auch bewußt an unſerem geſchichtlichen Ort ſtehen und die uns aufgegebene dogmatiſche Arbeit erkennen.

1. **Urſprung der kirchlichen Trinitätslehre im allgemeinen.** Es iſt ſeit Souverain's Platonismus der Kirchenväter bis in die neuere Zeit von Vielen wiederholt, daß dieſe Lehre ihren Urſprung nur der platoniſchen Philoſophie in ihrem alexandriniſchen Bunde mit der jüdiſchen Theologie verdanke. Daß der Hellenismus auf die Geſchichte der Trinitätslehre Einfluß gehabt, ſoll nicht geleugnet werden, wiewohl die ſtoiſche Philoſophie anfangs weit mehr als die platoniſche einwirkte[1] und die Annahme einer platoniſchen Dreiheit in Gott, die hierher zu rechnen wäre, gar nicht begründet iſt; dem auswärtigen Einfluß verdankt der chriſtliche Glaube an den dreieinigen Gott keineswegs ſeine Entſtehung. Vielmehr iſt es das Dogma von der Trinität, durch welches der chriſtliche Gottesbegriff ſich feſtgeſtellt und geſichert hat im Gegenſatz gegen die abſtracte Einheit in dem Monotheismus des ungläubigen Judenthums und gegen die unbegrenzte, ungeordnete Vielheit im heidniſchen Polytheismus, der philoſophiſch auf eine pantheiſtiſche Einheit zurückführt; mit anderen Worten im Gegenſatz gegen die an ſich ſelbſt gebundene Erhabenheit oder Tranſcendenz und gegen die ihrer ſelbſt nicht mächtige Hingegebenheit des ewigen Gottes an die Welt und ihre Vielheit, alſo die falſche Immanenz Gottes in der Welt.[2] Jede Religion ſpricht ihr Weſen in ihrem Gottesbegriffe aus. Der chriſtliche

[1] Vgl Heinze, Die Lehre vom Logos 1872.

[2] Vgl. § 27.

Gottesbegriff iſt hiſtoriſch angeſehen entſchieden der trinitariſche.[1] Darum dürfen wir in der Erſcheinung, daß die langen erſten Kämpfe mit heidniſchen und jüdiſchen Elementen innerhalb der Kirche dieſe Lehre betrafen und ihre Ausbildung bedingten, wir dürfen darin, daß in der Zeit, wo ſich die Kirche ihr Selbſtbewußtſein gegenüber den andern Religionen errang, dies Dogma die angeſtrengteſte geiſtige Arbeit und die edelſten Kräfte der Kirche in Anſpruch nahm, zum voraus einen Beweis dafür ſehen, daß in dieſem Dogma die chriſtliche Grundanſchauung von Gott liegt und in dieſen Jahrhunderten die chriſtliche Gottesidee nach ihrem charakteriſtiſchen Weſen von dem Denken über den Glauben erfaßt wurde.

In der That bildet auch frühe die Trinitätslehre — allerdings zunächſt ohne Unterſcheidung einer ontologiſchen von einer ökonomiſchen — das heilige Unterſcheidungszeichen der Chriſten von allen Nichtchriſten. Sie war und iſt die Lehre, die in demjenigen Acte hervortritt, der ein Ausſcheiden aus einem alten und den Eintritt in das neue chriſtliche Gemeinleben bezeichnet, in der Taufe.[2] Sagen Manche, dies Dogma ſei die Frucht der Tendenz zur Verherrlichung Chriſti, es ſei erſonnen zur Ausſchmückung ſeiner Perſon, ſo dient zur Antwort: die chriſtliche Kirche hat dieſe Lehre nicht erſonnen oder erfunden, wie ſchon die bibliſche Lehre (§ 28) zeigt, ſondern ſie hat ſie gefunden in Chriſti und der Apoſtel Wort und in ihrer Glaubenserfahrung; ſie hat die objectiven Grundlagen ihres religiöſen Bewußtſeins darin ausgeſprochen, in Einheit mit den H. Schriften und auf Anregung der apoſtoliſchen Lehre.[3]

Unabhängig zwar nicht von apoſtoliſcher Lehre, aber großentheils noch von der Schrift bildete ſich anfangs dieſes Dogma bis zu den Apologeten hin auf Anſtoß der Chriſtologie und der Taufformel aus. Von der Offenbarung in Chriſtus und dem Eindruck, den ſeine hiſto-

[1] H. Ritter, Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie 1858, I. S. 327, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, ſagt: „In den Lehren über das Verhältniß Gottes zu ſeinen Offenbarungen durch das ſchöpferiſche Wort und durch den H. Geiſt lag der Kern des Unterſchiedes zwiſchen der alterthümlichen und chriſtlichen Denkweiſe."

[2] Das beweiſen die Taufformel, das zunächſt ökonomiſch gehaltene apoſtoliſche Symbol und die alten Glaubensregeln (Regulae fidei). Vgl. Ph. Schaff, Bibliotheca Symbolica Ecclesiae universalis. Vol. II. Newyork 1877. S. 11 ff. 40—62.

[3] Vgl. Geſchichte der Chriſtologie I, S. 112 ff. 121—129. 883—888.

riſche Perſon machte, ausgehend, ſchritt das Denken immer weiter zu den letzten Gründen fort, bis es aufgeſtiegen war zu der ewigen immanenten Trinität, der göttlichen Trias. — Die Chriſtologie für ſich hätte aber nur zu einer Dyas ſicher geleitet. Die Taufformel nun, die auch den H. Geiſt nennt, aus der ſich das Taufbekenntniß und das apoſtoliſche Symbol mit der Regula fidei entwickelte, ferner die vernommenen Worte Chriſti und der Apoſtel trieben weiter. — Dieſen objectiven Impuls gebenden Factoren entſprach nun aber auch ſubjectiverſeits der Glaube, in deſſen unmittelbarem Sein und Wiſſen ſich die Spuren einer dreifachen göttlichen Heilscauſalität ausdrücken.[1] Denn der Chriſt weiß in Chriſtus ſich mit Gott als Vater ſelbſt geeint und verſöhnt, wird durch Chriſti Erlöſerkraft der göttlichen Hoheit deſſelben inne und weiß endlich in ſich ein neues Leben in dem H. Geiſt und durch ihn, ſo zwar, daß der Gläubige dasjenige Sein, das Gott in ihm hat, nicht mit dem Sein Gottes in Chriſtus gleich ſtellen kann. Durch die Offenbarung in dem Sohne und H. Geiſte iſt ihm Gott zum Vater geworden. Aber dieſe in dem unmittelbaren Glauben eingehüllte Trias ſetzte ſich nun beſonders auf Anregung der Taufformel und des apoſtoliſchen Zeugniſſes heraus. Betrachten wir die Hauptmomente in der Geſchichte des chriſtlichen Gottesbegriffs bis zur Feſtſtellung der kirchlichen Lehre und zwar zunächſt die Eigenſchaftenlehre in ihrem Zuſammenhange mit der Lehre von der Dreieinigkeit.

2. Schon im zweiten Jahrhundert handelt es ſich im Streite mit dem Gnoſticismus um den chriſtlichen Gottesbegriff, zunächſt die göttlichen Eigenſchaften. Aber ſchon hier zeigte ſich auch der enge Zuſammenhang der richtigen Lehre von den göttlichen Eigenſchaften mit der Trinitätslehre. Denn es war einmal Heidniſches und Pantheiſtiſches vertreten, theils von den dualiſtiſchen Syſtemen der Gnoſis, wodurch die Abſolutheit und Einzigkeit Gottes verletzt wurde, theils von der moniſtiſchen Gnoſis des Baſilides und Valentin, in welcher Gottes Sichſelbſtgleichheit und Unveränderlichkeit geopfert wird entweder der Annahme einer Entwickelung des Göttlichen, als eines Samens von unteren Stufen nach oben, wie von dem Evolutionsſyſtem des Baſilides, oder einer Ekſtaſe des Göttlichen, einer nicht an ſich halten könnenden

[1] Vgl. Frank, Syſtem der Gewißheit I, 102 ff. Thomaſius a. a. O. I, 57 ff.

Mittheilsamkeit, also physischen Emanation, wie dieser Selbstverlust des Göttlichen sich ausspricht in den Leiden der Valentinianischen Achamoth, die einen Abfall des Göttlichen von sich selbst bezeichnet. Sodann der ethnisirenden Gnosis dualistischer und monistischer Art stand die judaisirende entgegen. Diese vertrat ebenso einseitig die Selbstbehauptung Gottes in seiner unveränderlichen Erhabenheit oder die göttliche Gerechtigkeit im Gegensatz gegen die selbstmittheilsame Liebe. Dem jüdischen Gottesbegriff wiederum stellt sich drittens Marcion entgegen, der, um das rein und ausschließlich Christliche zu haben, sich auf Seiten der Güte Gottes im Gegensatz zu seiner Gerechtigkeit stellt, und so wider Willen zu einer Lehre von göttlicher Liebe zurückfallen mußte, der die Schutzwehr der Heiligkeit der Liebe, die Gerechtigkeit fehlt, die vielmehr außerhalb des guten Gottes versetzt und in dem Demiurgen als deus saevus hypostasirt, dem Guten Gott aber entgegengestellt wird. So setzten sich in den gnostischen Systemen dem aufgehenden Christenthum die Gottesbegriffe der vorchristlichen Welt entgegen. Denn auch der Gott Marcions bezeichnet, nur unter christlichem Schein, einen Rückfall in das Heidnische um der unethischen Hingebung Gottes an die Welt willen. Wie verhält sich nun hierzu die Kirche? Der christliche Glaube denkt in Christus die liebende Selbstmittheilung Gottes an die Welt als vollendet. Er weiß in Christus nicht bloß die Mittheilung einer göttlichen Kraft, einen Propheten, sondern in ihm sich mit Gott selbst versöhnt, mit Christo verbunden mit Gott selbst in Gemeinschaft. Auf der anderen Seite aber läßt der christliche Glaube den Unterschied zwischen Gott und Welt so wenig verflacht werden, daß er ihn vielmehr ethisch vertieft, indem seine Grundvoraussetzung die Trennnng der Menschheit von Gott durch die Sünde ist. Mit einem Wort, der christliche Glaube vertritt ebenso sehr die heilige Erhabenheit Gottes über die Welt oder seine gerechte Selbstbehauptung, wie seine Selbstmittheilung an die Welt, seine Transcendenz wie seine Immanenz. Die Einigung dieses Gegensatzes vollzieht sich bewußt erst durch die Trinitätslehre (s. u.). Die Apologeten Irenäus, Clemens v. Alex., Tertullian und Hippolytus sprachen zunächst einfach aus ihrer christlichen Glaubenserfahrung das aus, was die göttliche Eigenschaftenlehre forderte: Gott sei wie nicht dualistisch oder polytheistisch, so nicht pantheistisch zu denken,

da er heilige Gerechtigkeit sei. Aber er sei auch nicht deistisch oder judaistisch, sondern als heilige Liebe zu denken.

Allein damit war nur versichert, daß Gottes Eigenschaften so zu denken sind. Wie sich beides vereinige, das war damit noch nicht im Geringsten klar und sollte eben durch die christliche Gnosis klar gemacht werden. Daß diese zur trinitarischen Gestaltung des Gottesbegriffs führen müsse, das sollte sich in den Kämpfen des dritten und vierten Jahrhunderts herausstellen, wo dem christlichen Gottesbegriffe Häresen von heidnischer und jüdischer Seite entgegentraten, die trotz des Scheines des Christlichen, den sie zu bewahren suchten, die christliche Grundthatsache, nämlich das eigenthümliche Sein Gottes in Christo consequent leugnen mußten, weil sie nicht zum trinitarischen Gottesbegriff vorwärts bringen lassen wollten, aber ebendamit auch sich selbst zu einem Gottesbegriff verurtheilten, dem entweder die Gerechtigkeit oder die Liebe fehlte. Entweder wurde in Nachwirkung des jüdischen Monotheismus, der in der Einseitigkeit des Rechtsstandpunktes deistisch werden muß, die innige Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit und ihre Vollendung als in Christi Person gegründete geleugnet, oder aber ging über der Selbstmittheilung Gottes seine Selbstbehauptung und Transcendenz verloren, und das ist die ethnisirende, wohl auch pantheistische Form des Gottesbegriffes. Beide Gegnerschaften langten dabei an, eine Einheitslehre, eine Art Monotheismus dem Christenthum entgegenzustellen, sind aber auch darin eins, eine Gliederung der göttlichen Einheit zur Trinität zu verwerfen. Sie sind Monarchianer (später Unitarier genannt). Diese beiden Grundrichtungen, die nach ihrem Princip jüdische und die ihrem Principe nach heidnische, sind zu allen Zeiten die allein möglichen Leugnungen des christlichen, d. i. trinitarischen Gottesbegriffs. Ihre Widerlegung liegt in dem Nachweis, daß sie auch die göttliche Eigenschaftslehre verletzen müssen, so lange sie sich der christlichen Gotteserkenntniß verschließen. Es ist daher für die dogmatische Erkenntniß von Belang, die Geschichte der christlichen Gotteslehre nach ihren Hauptmomenten und Stadien zu betrachten. Ihre Entwickelung ist im Ganzen in regelrechter logischer Folge verlaufen. Wir betrachten in der Kürze unter dogmatischem Gesichtspunkt diese Grundrichtungen monarchianischer Art, die nach ihren ausgebildetsten

Formen in der alten Kirche den Namen Sabellianismus und Arianismus (oder Subordinatianismus) erhalten haben. Sie sind in älterer und neuerer Zeit wiedergekehrt; ihr Schicksal aber ist, daß der Sabellianismus, je mehr er sich zu verfeinern und die heidnische Wandelbarkeit Gottes abzustreifen sucht, desto mehr einer deistischen Auffassung, d. h. seinem eigenen Gegentheil sich nähert und zuletzt in dasselbe überschlägt; wie umgekehrt die judaistische oder deistische These, wenn sie mit dem christlichen Glauben sich versöhnen will, aber von ihrem Princip nicht läßt, auf Scheinvermittelungen selbst paganischer Art zwischen Gott und der Welt verfällt, welche Gottes Mittheilungen ersetzen sollen. Ihr Ueberschlagen in einander oder ihr Kreislauf ist ihre Widerlegung, zeigt zugleich, daß die Momente, die beide vertreten, eine Einigung suchen, aber in ihnen noch nicht finden.[1]

I. Der Sabellianismus.

Seine älteste Form ist der sogenannte Patripassianismus, dessen Meinung nicht ist, den Vater im trinitarischen Sinne in die Leidentlichkeit zu ziehen. Denn in trinitarischem Sinne hat er keinen Vater, sondern Gott selbst soll in Christus erschienen, der Zeitlichkeit und dem Leiden, natürlich aus Liebe, unterworfen gewesen sein. Der Vater sei auch Sohn geworden (υἱοπάτωρ). So ein Theil der Nazaräer und Praxeas um das Jahr 190.[2] Gott soll den Menschen zu gut auf eine Zeit lang in Christus als Mensch gelebt und sich in Leidentlichkeit gesetzt haben. Wie inzwischen die Weltregierung bestand, wird nicht gesagt. Noët daher sucht über dem leidentlichen Gott den unleidentlichen festzuhalten, indem er Leidentlichkeit und Nichtleidentlichkeit von seinem Willen abhängig setzt. Gott sei einerseits unsterblich, andererseits könne er, wann er wolle, sich leidentlich und sterblich machen. Der eine in sich unterschiedslose Gott gebe sich in der Zeit verschiedene Existenzweisen und Erscheinungsformen, die dann verschiedene Namen erhalten. Als leidenslos sei er für sich Vater, als leidentlich Sohn. Das bildet den Uebergang zu Sabellius um 220. Um Gott nicht ganz

[1] Vgl. den Schluß der ersten Abtheilung S. 324 ff. § 27, 7.

[2] Vgl. Schneckenburger, Das Evangelium der Aegypter. Anklänge finden sich auch im Testament der 12 Patriarchen, bei Ignatius und bei Marcion. Ueber Praxeas vgl. auch Lipsius Abhandlung, Jahrb. für deutsche Theol. IV.

in Veränderlichkeit und Leiden, in den, wenn auch nur momentanen oder theilweiſen Selbſtverluſt der ſich hingebenden Ekſtaſe der Liebe zu verſetzen, unterſcheidet er die in ſich ruhende, unterſchiedsloſe Monas als die ſchweigende von ihr als redender. Die redende oder ſich offenbarende nennt er λόγος. Indem er daher eine dreifache Offenbarung annimmt, hat er einen dreifachen Logos. Die ganze Monas, als ſich offenbarend, iſt Logos. Die Monas an ſich iſt ihm ſchlechthin einfach in ſich. Sie hat nur die Beſtimmtheit an ſich, daß ſie ſich bald ausdehnt, bald wieder zuſammenzieht, was πλατυσμός, διαστολή, ἔκτασις und συστολή nach ſtoiſcher Redeweiſe genannt wird. Die Bewegung der Ausdehnung wird in den Logos verlegt, der der Gattungsname für alle Gottesoffenbarung iſt und ſich als Vater in der Geſetzgebung, als Sohn in der Menſchwerdung, als H. Geiſt in der Gemeinde offenbart, ſo zwar, daß immer in all dieſen Offenbarungen Gott als actueller iſt, eine die andere ablöſt, jede vergänglich erſcheint. Sofern ſich Gott in der Offenbarung lebendig erweiſt, iſt dem Sabellius der lebendige Gott oder Gott als Logos an die Veränderlichkeit, in Chriſtus auch an das Leiden hingegeben. Um nun auch dieſen Reſt von paganiſchem Leiden, Wechſel und Verwandlung, ſowie den Arianismus auszuweiſen, verfeinerte Marcell v. Ancyra[1] den Sabellianismus dahin, daß er die Ausdehnung der Monas nicht eine Ausdehnung (πλατυσμός) des Seins, wie noch Sabellius will, ſondern nur des Willens

[1] Vgl. zum Obigen Zahn, Marcell v. Ancyra 1867. S. 118 ff. Schwane, Dogmengeſchichte der patriſt. Zeit Münſter 1869. S. 176—195. Wenn dem Marcell der λόγος wie mehreren Apologeten, die zwiſchen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός unterſcheiden, allerdings δυνάμει in Gott ewig iſt und bleibt, ſo iſt darin noch nicht trinitariſcher Unterſchied: denn der Vater iſt ſelbſt auch Vernunft. Das ἐνεργείᾳ aber, auch als Correlat zu δυνάμει genommen, beweiſt noch nicht das Sein des Logos in der Welt, ſo wenig als das geſprochene Wort oder der Gedanke des Logos ſelber der Logos iſt. Der πλατυσμός kann ſich daher bei Marcell ſehr wohl auf die Ausdehnung ſeines Wirkens (δραστικὴ ἐν.) beziehen, wie Manche die omnipraesentia substantialis durch omnipraesentia operativa erſetzen wollten. Im Uebrigen iſt der ſcharfſinnigen Schrift Zahns zuzugeben, daß Marcells Trinität von manchen kirchlichen Lehrern nicht ſo ſehr weit abliegt (nur ſind das mehr Lehrer von einem Jahrhundert früher) und daß die Unbeſtimmtheit ſeiner Redeweiſe Raum genug zu Controverſen über den Sinn offen läßt, in welchem ſeine Worte zu nehmen ſind. Auch kann ich den Euſebius nicht für ſo unglaubwürdig halten, wie Zahn thut.

oder Wirkens sein läßt, der ἐνέργεια δραστική. Damit ist die Erhabenheit Gottes bedacht, aber seine Immanenz in der Welt und seine Selbstmittheilung an sie geleugnet, nach dieser Seite bleibt ihm die Gottheit selbst in sich verschlossen, nur ihr Kraftwille wirkt außer sich. Mit der Leugnung der Selbstmittheilung Gottes ist die heidnische Veränderlichkeit und Leidentlichkeit abgestreift, aber auf Kosten der innigen Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Welt, oder durch Annäherung an eine deistische Denkweise. Dahin treibt ihn, bei dem Streben, die göttliche Einheit rein festzuhalten, die Voraussetzung, daß die unterschiedslose Einheit das schlechthin Vollkommenste und das höchste Gut sei. Doch langt Marcell nicht bei einer bleibenden Selbständigkeit der Welt ohne Gott an. Im Gegentheil. Die jetzige irdische Welt zwar soll das Sein Gottes von sich ausschließen: in der zukünftigen Zeit, in der Vollendung aber wird die Welt in Gott zurückgenommen, so daß er ausschließlich wird Alles in Allem. So endet er in einem eigenthümlichen Schwanken zwischen deistischen und pantheistischen Tendenzen, die aber beide eine gemeinsame Ursache in seinem Gottesbegriffe haben.

Sofern nun aber doch der christliche Glaube verschiedene Offenbarungen Gottes aussagt, während das absolut einfache Wesen Gottes nach Sabellianischer Denkweise den Grund für diese inhaltliche Verschiedenheit der Offenbarungen nicht enthalten kann: so bleibt ihr in Betreff des Verhältnisses Gottes zu der Welt nur zu sagen übrig: daß der Grund, warum die Offenbarungen des schlechthin einfachen Gottes uns als verschiedene erscheinen, in der Weltbeschaffenheit liege. Gott selbst ist so der ungetheilte Lichtglanz, das einfache, ewig gleichscheinende, mittheilsame Licht, seine Strahlen aber werden verschieden gebrochen von der Welt nach der Verschiedenheit ihrer Empfänglichkeit. Wobei freilich unerklärt bleibt, wie die Welt dazu komme, das in sich einfach bleibende und seinerseits sich zu Allem gleichverhaltende göttliche Wesen so verschieden erscheinen zu lassen. Der Grund davon, wie von den Weltbeschaffenheiten überhaupt, muß doch wieder, wenn wir nicht zu einer dualistischen Unabhängigkeit der Welt von Gott nach Art der Lehre von einer ewigen Materie übergehen wollen, in Gott liegen, der die Weltidee nach ihrer Gliederung gefaßt und gewollt hat, in Christo aber denjenigen gesetzt, in welchem er auf einzige Weise könnte Immanenz

in der Welt haben. Dadurch aber wird man für die Offenbarung doch wieder auf eine Cauſalität in Gott zurückgeführt, die nicht überall ſich gleich, ſondern verſchieden iſt. In dem einen Gott ſind ſo doch verſchiedene Heilsquellen anzunehmen, die gleichwohl eine zuſammengehörige Einheit bilden müſſen. Die ökonomiſche Trinität, die der Sabellianismus anerkennen will, führt zu immanenten Unterſchieden in Gott ſelbſt zurück, um ſo gewiſſer, als es ſich in der Welt der Offenbarung nicht bloß um ein Lehren von Wahrheiten handelt, ſondern um das wahre Sein Gottes in der Welt, um Gottes Thaten, ja um ſeine Selbſtmittheilung. Will daher der Sabellianismus nicht dieſe Richtung zur chriſtlichen Trinitätslehre einſchlagen, will er den Grund für Gottes verſchiedenen Selbſtmittheilungen an die Welt nicht in unterſchiedenen göttlichen Principien finden, mit welchen die Weltbeſchaffenheiten von Gott zuſammengeordnet ſind, will er vielmehr den Grund, daß die Gottesoffenbarungen als verſchiedene erſcheinen, nur in den Gott verſchieden zurückſtrahlenden Weltbeſchaffenheiten finden, ohne von dieſen auf Gott ſelber zurückzugehen, ſo muß er die Welt für Gott nach einer von ſeinem Willen unabhängigen Nothwendigkeit gegeben, ſtatt von ihm geſetzt ſein laſſen, wodurch Gott ſo von der Welt bedingt wird, daß damit ſeine Abſolutheit nicht beſteht. Und das iſt eine falſche Selbſtändigkeit der Welt, bereits auf der deiſtiſchen Linie liegend. Wenn Gott nur an die Welt ſtrahlen, aber ohne Selbſtverluſt nicht in ihr ſein Leben haben kann, ſo iſt die Welt, ſofern ihr doch noch Wirklichkeit und Leben zugeſprochen wird, als von Gottes Willen unabhängig und gleichſam aus eigenem Rechte lebend zu denken. Will andrerſeits der Sabellianismus damit Ernſt machen, daß Gott in ſeiner jeweiligen Offenbarung ein Sein habe, und zwar ein verſchiedenes, und in ſie ſich hineinlege und gleichſam übergehe, ſo wird dann ein Abfall Gottes von ſich ſelbſt zu ſtatuiren ſein, der Uebergang wird zum Untergang und zum Selbſtverluſt Gottes an die Welt werden, wenn es nicht gelingt, mit dieſer Selbſtmittheilſamkeit ſeine unveränderliche Selbſtbehauptung zu vereinigen, was die Kirche durch ihre Gotteslehre erreicht.

II. Der Arianismus.

In die Familie des Arianismus gehört zwar weſentlich auch ſchon die ebionitiſche Chriſtologie in ihren verſchiedenen Formen (der

prophetiſchen, angelologiſchen), was den leitenden unmittheilſamen Gottesbegriff und die Betonung der göttlichen Selbſtbehauptung auf Koſten der Selbſtmittheilung anlangt. Aber doch hat erſt der Arianismus im Zuſammenhange dieſen Standpunkt unter chriſtlichem Scheine durchgeführt. Der Sabellianismus denkt eigentlich Gott nur als Subſtanz und kann, wenn er nicht dualiſtiſch wird, der Welt eine wahre, geſicherte Realität nicht vindiciren, weil er ihren Grund nicht in Gott aufzeigen kann. Er kann nur von accidentellen Bewegungen Gottes reden, die den Schein einer Welt bilden oder hervorbringen. Der Arianismus dagegen denkt Gott als Cauſalität, und das iſt an ſich eine höhere Kategorie. Ihm iſt die Welt nicht Schein, ſondern feſte Wirklichkeit, ja auch Gott gegenüber ſelbſtändig. Aber er muß anerkennen, daß die Welt nicht abſolut iſt, daher geht er inſoweit auf Gott zurück, um an der Gottesidee für die Welt als ſelbſtändig gewordene Wirklichkeit die Urſache zu haben. Der höchſte Gott iſt ihm nichts als höchſte Weltcauſalität, der Punkt, wo die Kette der weltlichen Urſachen enden ſoll in einem ſchlechthin einfachen und nicht verurſachten Sein. Gott iſt ihm daher nicht Urſache ſeiner ſelbſt, nicht „Vater und Sohn in ſich ſelbſt", er iſt ihm nur das Nichtcauſirtſein (ἀγεννησία), das die Welt cauſirt. Dieſes Negative drückt nach Arius Gottes Weſen aus, welches daher nothwendig unmittheilſam iſt, ja ſich nicht mittheilen kann. Die Welt mit dem „Sohn", der vom Chriſtenthum her aufgenommen wird, iſt ἑτεροούσιον. Wirkliche Lebensbeziehung zwiſchen Gott und der Welt, jene anfängliche, aber unerklärliche Cauſalität ausgenommen, iſt ausgeſchloſſen: die Welt bewegt ſich, nun ſie iſt, ſelbſtändig, gleichſam aus eigenen Mitteln. Des Menſchen Ziel iſt nicht wahre Gottesgemeinſchaft, er bedarf nur der Lehre und des rechten Thuns. Bloß durch Wiſſen und Wollen ſeinerſeits, von Gott aus durch Geſetz findet eine Beziehung zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtatt. Darum iſt nach ihm die Welt von Gott, zunächſt in der Geſtalt des Sohnes, als eine ſolche Einheit geſchaffen, aus der alles Weitere ſich evolviren kann und ſoll. Plato lehrte, daß die gewordenen Götter der Bildung der Welt vorſtehen müſſen als Vermittler zwiſchen der Unvollkommenheit der materiellen Dinge und der ewigen, untheilbaren Einheit der oberſten Idee.[1] Aehnlich iſt von Arius der leben-

[1] Ritter a. a. O. I, 333.

dige Anfang der Welt, womit ſie als Einheit geſetzt iſt, als eine Art von göttlichem Zwiſchenweſen für die Weltbildung gedacht. Er wird von Arius nach chriſtlicher Sprache der Sohn genannt, iſt ihm aber nur Geſchöpf und obwohl er ihm eine einzige, mittleriſche Stellung zwiſchen Gott und der Welt dadurch einnimmt, daß er ihre Einheit darſtellt, ſo iſt er nach ihm doch nicht immer geweſen (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), wandelbar (τρεπτός) und veränderlich. Aber eben weil er ſelbſt zeitlich und veränderlich iſt, kann er in eine veränderliche Wirkſamkeit zur Bildung und Regierung der Welt eingehen, während der unveränderliche Gott an der Bildung und Leitung der veränderlichen einzelnen Dinge nicht betheiligt ſein kann. So ſchlägt die einzige Beziehung zwiſchen Gott ſelbſt und der Welt, die in dem Sohne, alsbald in einen deiſtiſchen, unverſöhnbaren Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt um, nachdem der Sohn, der Erſtgeborene der Schöpfung, zum ſelbſtändigen Daſein von Gott entlaſſen iſt. Gott iſt Welturſache nur geweſen durch Erſchaffung des Sohnes, durch den die Welt wird. In dieſe aber, den Sohn eingerechnet, deſſen Wiſſen und Wirken auch zeitlich iſt, fällt alles Leben und alle Bewegung ausſchließlich. Sie hat ein ſelbſtändiges Sein, wie Gott und neben Gott; darin wird ihre Würde und Gottebenbildlichkeit gefunden, daß ſie ein kleinerer Gott, gleichſam eine ihn wiederholende Copie, nicht aber auch eine von Gott zu beſeelende, mit ihm in Lebensgemeinſchaft ſtehende Größe iſt. Dieſe deiſtiſche Welt iſt weder für Gott empfänglich noch ſein bedürftig, wenn von ihrem erſten Daſeinsgrund abgeſehen wird. Dieſe Selbſtändigkeit der Welt zeigt uns, wie das jüdiſche Princip der Trennung der empiriſchen Welt von Gott zur Weltvergötterung fortſchreitet, d. h. zum Heidniſchen. Aber wie Gottes abſolute Geſchiedenheit von der Welt für Erhabenheit gilt, ſo gilt für die Welt ihre Getrenntheit von Gott als Zuwachs ihrer Selbſtändigkeit und Hoheit. — Der Kampf gegen den Arianismus wurde dadurch ſo heftig und gefährlich, daß ſein Gottesbegriff nicht einfach judaiſtiſch iſt, ſondern ein Gemenge heidniſcher und jüdiſcher Elemente darſtellt. An Stelle der höheren Einheit, die das Wahre der vorchriſtlichen Religionen in ſich einigt, ſetzt er eine ſcheinbare, die das Falſche in Heidenthum und Judenthum einigt, das Wahre aber ausſchließt. Denn das Wahre am Heidenthum iſt die innige Einigung, die es zwiſchen dem Göttlichen

und Menſchlichen ſucht; am Judenthum aber iſt das Wahre die Eiferſucht, womit die Gottesidee vor Verunreinigung durch das Endliche bewahrt werden ſoll. Dieſes Wahre beider von ſich ausſchließend, nimmt er aber das Falſche beider auf. Vom Heidenthum die Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen, denn der Creatur, zu der auch der Sohn zu rechnen iſt, giebt er eine Selbſtändigkeit, wodurch ſie zu einem zweiten Gotte wird, den Sohn, ein Geſchöpf, macht er zum Weltſchöpfer und zum Gegenſtand göttlicher Verehrung. Vom ungläubigen Judenthum aber nimmt er die abſtracte Trennung der Gottheit und der Welt, das Deiſtiſche und Pelagianiſche auf, läßt der Welt eine ganz zufällige Entſtehung und ſo ruht ihm das Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt auf einem willkürlichen Grunde. Aber hier war nun auch der Wendepunkt gekommen, wo der falſchen Ineinanderbildung der vorchriſtlichen Religionen die wahre höhere Einheit gegenübergeſtellt wurde. Athanaſius iſt das Organ des Fortſchrittes, des echten chriſtlichen Gottesbegriffes geworden.

Anmerkung. Die arianiſche Denkweiſe iſt ſpäter in mannigfaltiger Form wiedergekehrt. Je mehr ſie aber das Heidniſche ausſcheidet, deſto ungebundener tritt dann das deiſtiſche Princip hervor, das die Offenbarung Gottes, wie überhaupt ſeine lebendige Weltbeziehung leugnet. So der eigentliche Deismus, ſo der ältere Rationalismus. Aber der Arianismus wie der Deismus überhaupt iſt ein innerer Widerſpruch. Gott ſoll nur die unbewegte, unveränderlich ſich gleichbleibende Einheit, ἀγεννησία, das höchſte Weſen (être suprême) ſein, die Welt aber (mit dem Sohne) muß nicht ſtets geweſen ſein, alſo ward Gott Cauſalität, iſt es nicht ewig, und nachdem er die Welt hervorgebracht, wirkt er nicht mehr. Alſo iſt in dem ſtarren Gottesbegriff des Deismus doch folgewidrig Wechſel und Zeitlichkeit. Iſt Gott ein lebloſes und unmittheilſames Weſen, wie ſoll er die Kraft haben, Weltcauſalität auch nur einmal zu ſein? Iſt aber doch die Welt durch Gott, nicht ohne ſein Wollen und Wiſſen, wie ſoll jener ſtarre Gottesbegriff feſtgehalten werden? Jemehr dann dieſer ſelbſtändigen Welt gegenüber die Gottesidee erblaßt, das Gefühl der Gottbedürftigkeit aber abſtirbt, deſto nothwendiger nimmt ſich die Welt für das Ganze, für das wahre Sein und der Deismus geht ſo, wie in neuerer Zeit geſchah, in Weltvergötterung, in den Pantheismus, pankosmiſtiſcher Form über.

3. Die Ueberwindung des pantheiſtiſchen und deiſtiſchen Princips iſt nun von den Kirchenlehrern dadurch vollbracht, daß ſie den bisherigen Schatz des unmittelbaren Glaubens hervorheben und zur immanenten Trinitätslehre ausprägen. Athanaſius geht als von ſeinem feſten Grunde davon aus, daß Gott ein lebendiger iſt und ſich offenbaren will

in seiner ganzen Herrlichkeit, daß aber wir dessen bedürfen und dafür empfänglich sind. Die Vernunft hat nach Athanasius Sehnsucht nach der Urvernunft, nach Gemeinschaft mit Gott und Erkenntniß seines Wesens. Mit dem Vernünftigen sind wir durch die Vernunft verbunden; wir können eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott haben, wenn Gott sie mit uns haben will. Die Gemeinschaftsthat Gottes in Christus und dem H. Geist bezeuget diesen Willen. In Christus und dem H. Geist ist die volle Offenbarung der Wahrheit, Gottes volle Selbstmittheilung enthalten. Das ist aber nur dadurch möglich, daß das in Christus fleischgewordene schöpferische Wort Gott gleich, ebenso vollkommen ist wie der Vater (ὁμοούσιος). Es wäre sonst nicht die vollkommene Wahrheit offenbar, weil der Offenbarende nicht die ganze Wahrheit umfaßte. Auch könnte der H. Geist uns nicht vergöttlichen, wenn er nicht Gott wäre, das ist die soteriologische Nothwendigkeit des ὁμοούσιον. Denn nicht nur mit einem Geschöpf oder endlichen Wesen sollen wir verbunden werden, sondern unmittelbar mit dem lebendigen Gott. Aber dazu wird noch eine metaphysische Nothwendigkeit gefügt, den Monarchianismus zu überschreiten. Athanasius und die großen Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts haben richtig erkannt, daß vor allem Gott in sich lebendig sein muß, wenn eine Welt soll von ihm ausgehen können. Der Begriff von Gott, wonach er das in seiner Erhabenheit in sich verschlossene und unterschiedslose Wesen wäre, ist ihnen ein falscher. In Gott selbst sehen sie ewiges Leben, ewige Bewegung. Aber dazu gehören innere Unterschiede in Gott. Athanasius sieht, daß ohne solche Gott nicht einmal Aseität haben könnte. „Der göttliche Quell ist nie trocken, dem Lichte fehlt nie sein Glanz, Gott ist nicht ἄγονος unfruchtbar, ohne Production in sich, sonst müßte er auch ἀνενέργητος sein und könnte nichts schaffen. Weil er in sich ewig producirendes Leben ist, ist er auch schöpferisch außer sich. Was hat er ewig producirt? Zunächst sich selbst. Es ist in ihm ewige Selbstbegründung, er ist αἴτιον und αἰτιατόν zugleich; aber dadurch, daß er ewig in sich diese Lebensbewegung und diese Lebenspotenzen hat, ist es möglich, daß er auch kann, was ein starres Sein nicht könnte, eine Welt hervorbringen. Diese göttliche Selbstbegründung in der er αἴτιον und αἰτιατόν ist, verwendet Athanasius für die trinitarischen Unterschiede. Das αἴτιον in der

Gottheit nennt die Kirche Vater, das *αἰτιατόν* in ihr Sohn, aber beide sind gleich im Element des göttlichen Wesens.

Auch nach Gregor von Naz. ist Gott nicht eine bloße Eins. Diese wäre in ihrer Einsamkeit wider sich selbst, müßte von sich hinwegstreben und von sich abfallen, um Bewegung und Leben zu sein. Auch ist in ihm nicht ein physisches Ueberfließen, das Gott nicht zurückhalten könnte, sondern „ohne die Spaltung, die mit der endlichen Mehrheit gegeben ist, wie ohne ungeordnete Vielheit, bewegte sich die Monas von Anfang an in die Dyas, bis sie in der Trias zum Stillstand kam.“[1] So ist ihnen durch die christliche Gotteserkenntniß die abstrakte regungslose Einfachheit göttlichen Wesens gebrochen. Die Gottheit hat nach Athanasius und Hilarius ihr Selbstbewußtsein, d. h. ist ihrer selbst mächtig dadurch, daß Gott, der Erzeuger oder Vater (*αἴτιον*), in dem *αἰτιατόν*, in dem Ebenbilde sich selbst beschaut und sich daran freut.[2] Also auch an der göttlichen Selbsterkenntniß sind nach Athanasius die unterschiedlichen Factoren in Gott betheiligt. Weil so Gott vor allem sich selber hat durch die Unterscheidung in sich, so ist weder die arianische oder die deistische Furcht begründet, es möchte Gott, sich mittheilend an die Welt, seine Erhabenheit verletzen und mit der Welt sich vermischen durch Lebensgemeinschaft mit ihr; — Selbstmittheilung ist vielmehr möglich; noch ist durch die göttliche Selbstmittheilung die sabellianische Meinung berechtigt, die in Vermischung ausschlägt; denn es kann nun keine Selbstmittheilung geben, die nicht zu ihrer bleibenden Voraussetzung die Selbstbehauptung hätte.

Anmerkung. Zwar ist durch die Kämpfe des 3. und 4. Jahrhunderts noch keine wissenschaftliche Trinitätslehre erwiesen oder aufgestellt, wohl aber die Berechtigung, ja die Nothwendigkeit der Richtung auf Unterschiede in Gott selbst erhärtet, die dem christlichen Glauben beiwohnt. Der Kampf bewegt sich ferner zwar zunächst nur um die Homousie des Sohnes, also darum, ob die göttliche Monas als zur Dyas fortgehend müsse gedacht werden. Allein wenn dieses bejaht war, um Gott lebendig zu denken, so machte das dritte Moment, das Schrift und Glaube bezeugen, deshalb keine wesentliche Schwierigkeit, weil ein endloses Fortgehen zu weiteren und weiteren Unterschieden, wie nicht im Interesse des

[1] Gregor v. Naz. Orat. 29, 2 ff.

[2] Vgl. Hilarius, De trinitate II, 3. Comment. zu Matth. 11, 27. Tractatus in Ps. 91, 6. Athanasius contra Arian. I, 20: *αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητὴς ἐστι ταύτης (υἱότητος), ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ.*

Glaubens, ſo auch nicht des Denkens liegt. Im Gegentheil, da die Einheit Gottes durch die Zweiheit nicht kann aufgehoben werden wollen, ſo verlangt das Denken ein Drittes, welches dazu beitrage, die Zweiheit zur Einheit zurückzuführen. Das trat hervor in dem Streite über den Heiligen Geiſt, den der Arianer Macedonius als geſchöpfliches Weſen hoher Art dem Logos zur Seite ſtellen wollte, womit eine heidniſche Vielgötterei gegeben geweſen wäre. Dem entgegen ſagen die Kirchenlehrer: der H. Geiſt ſei das Princip der Gemeinſchaft, er ſpalte nicht das ungetheilt bleibende göttliche Weſen, ſondern er einige die beiden erſten Principien, welche, wenn ſie nicht ihre gemeinſame Beziehung zu dem Dritten hätten, dualiſtiſch auseinander ſtehen und die μοναρχία Gottes ſprengen müßten. Daher das Concil von 381 den H. Geiſt mit erwähnt.

Will man Unterſchiede in Gott, deren Nothwendigkeit in den Kämpfen der erſten Jahrhunderte feſtgeſtellt iſt, gleichwohl leugnen, Gott alſo nur als Monas und als höchſten Vorzug nur eine Einheit denken, die die Unterſchiede in Gott ausſchließt: ſo iſt die Folge, daß entweder dieſe Einheit, wenn ſie als mittheilſam gedacht wird, ſich verliert an die Welt, in ſie überſchlägt durch einen Abfall von ſich, und die folgerechte Ausbildung eines ſolchen Sabellianismus iſt der Pantheismus. Oder aber bleibt das göttliche Weſen unverändert die abſtracte, einfache Monas, wie im Deismus; aber dann giebt es keine Mittheilung derſelben, und in Gott ſelbſt iſt weder Güte noch Leben möglich. S. o. S. 326 ff.

Die chriſtliche Kirche dagegen ſetzt beides: daß Gott ſich ewig in ſich behauptet und daß er ſich ſelbſt mittheilt, daß er gerecht und daß er abſolut gut iſt. Eins nur mit dem Anderen. Die Berechtigung aber zu Beidem hat ſie daran, daß in Gott ſelbſt Unterſchiede zu ſetzen ſind, durch welche er auch in der Selbſtmittheilung ſich ſelbſt bewahrt und auch in der Selbſtbehauptung liebend ſein kann.

4. Man könnte meinen, daß in den trinitariſchen Kämpfen doch nicht ſo umfaſſende Fragen über das Verhältniß Gottes zur Welt und über den daſſelbe vertretenden Gottesbegriff in Bewegung geweſen ſeien, ſondern daß ja nur etwas Einzelnes, die hiſtoriſche Erſcheinung Chriſti und deren richtige Auffaſſung den Gegenſtand der Verhandlungen gebildet, oder daß die chriſtologiſche Frage in einem nur zufälligen gleichſam ſtreifenden Verhältniß zu dieſen weittragenden Problemen über Tranſcendenz und Immanenz Gottes geſtanden habe. Aber ſo iſt es nicht. In dieſen Kämpfen ſtellt ſich heraus, wie nothwendig die vorchriſtliche Zeit zwiſchen Tranſcendenz und Immanenz Gottes haltlos hin und her ſchwankte, wie unzureichend ſelbſt der vorchriſtliche Monotheismus war und wie nur ein neuer, höherer Gottesbegriff ſich der Vereinigung beider Momente gewachſen zeigte, die für das religiöſe Bedürfniß gleich unerläßlich ſind. Dieſer neue war aber keimweiſe dem Glauben gegeben in Chriſtus, der einerſeits von Gott kommend

und zu Gott führend den Unterschied Gottes von der Welt bestätigt, während andrerseits in ihm die thatsächliche Immanenz Gottes in der Welt in absoluter Form gegeben ist. Die Bedeutung dieses Einzelnen, Christi, wußte der Glaube zugleich als eine Thatsache von universeller Tragweite. Hier in Christus handelt es sich um eine Weltangelegenheit, um das centrale Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt, und nichts ist häufiger in der alten Kirche, als die Hervorkehrung dieser universellen Bedeutung Christi. Himmel und Erde sind in ihm vereinigt, in ihm ist die Trennung Gottes und der Welt aufgehoben in eine nicht vermischende Einheit; in seiner Geburt schon sieht die alte Christenheit den Anfang einer neuen Welt gesetzt, einer Menschheit, die dadurch erst zum wahren eigenen Leben kommt, daß sie Gottes Leben und Geist in sich trägt. In Christus weiß ferner die Christenheit nicht bloß einen vorübergehenden göttlichen Act, der mit Gottes innerem Wesen nichts zu thun hätte, sondern die höchste und bleibende Selbstoffenbarung Gottes, einen Act, der, weil er Selbstmittheilung ist, zum Sein Gottes in der Welt wird, und so konnte sie nicht anders als durch dieses, obwohl einzelne Historische gleichsam hineinschauen in das Herz Gottes, und in Gottes Wesen Den begründet sehen, welcher, während niemand Gott je gesehen, durch seine Existenz ihn verkündigt hat, weil er in seinem Schooße ist. Joh. 1, 18.

§ 29a.

Die kirchliche Lehre.

Quellen: Nicänisches und Athanasisches Symbolum nach dem Vorgang des Apostolicum C. A. I. Art. Sm. 303. Cat. Mj. 489. F. C. 626. 824. 828. Cat. Palat. Q. 25. Helv. I. c. 3. II., 6. Gall. VI. Angl. 1. Scot. 1.

Das Apostolicum verhält sich als Keim; das Nicänum betont den Unterschied der Hypostasen; das Athanasianum führt zugleich die Unterschiede zur Einheit zurück. Die drei großen christlichen Confessionen sind eins in der Anerkennung einer nicht bloß ökonomischen, sondern immanenten Trinitätslehre.

1. Das Eine göttliche Wesen ist ungenügend, ja falsch gedacht, so lautet die gemein-christliche Lehre, wenn es nicht als dreieinig oder drei-

faltig anerkannt ist. Die Drei, Vater, Sohn, Geist sind der einige wahre Gott. Das wird negativ ausgedrückt durch Verwerfung des abstracten Monotheismus — damnant Mahometistas C. A. 1 helv. 3. — sowie der alten und neuen Antitrinitarier F. C. 626, unter welchen auch Sabellianer und Pantheisten sind, welche sagen: das Verbum sei bloß ein vocale, der H. Geist ein motus in rebus creatis. Vielmehr seien zu lehren tres personae. Was ist nun aber „Person" nach dem wirklichen Sinn der kirchlichen Bekenntnisse? Die Frage ist nicht überflüssig, da die Ausdrücke πρόσωπον, persona, ὑπόστασις gar nicht immer denselben Sinn gehabt haben, und auch an sich mehrdeutig sind.[1] Während

[1] In der älteren Zeit, vor dem 4. Jahrhundert, wurde πρόσωπον, ursprünglich „Rolle" besonders von den Sabellianern gebraucht zur Bezeichnung einer vergänglichen Erscheinungs- oder Offenbarungsform, die zur Substanz (ὑπόστασις) nur ein accidentelles Verhältniß habe. Um nun vielmehr das in sich Bestand habende der göttlichen Unterschiede auszudrücken, wurde im Gegensatz zum Sabellianismus gesagt, daß sie Substanz (ὑπόστασις), nicht bloße Erscheinungs-Form seien; ὑπόστασις war da von οὐσία essentia oder Wesen noch nicht bestimmt unterschieden. Da nun aber der Unterschiede drei waren, während doch nicht konnte gesagt werden wollen, es seien drei göttliche Substanzen oder Wesen (οὐσίαι), so wurde für das Eine göttliche Wesen das Wort οὐσία, essentia üblich, zur Bezeichnung aber des Wesens nach seinen drei ewigen Seinsgestalten war nun ein neuer terminus zu suchen, oder einem der älteren termini eine andere Bedeutung zu geben. Es geschah das Letztere, wiewohl nicht ohne ein nachwirkendes Gefühl des Nichtadäquaten. Die Unterschiede wurden nun ὑποστάσεις und πρόσωπα genannt, von den Lateinern personae. Letzteres nicht mehr in dem sabellianischen Sinn von Rollen, geschichtlichen Erscheinungsformen, sondern von ewigen inneren Seinsgestalten der Einen Gottheit, ὑποστάσεις aber in dem Sinn der mehrfachen Seinsweisen der göttlichen Substanz (auch modi subsistendi derselben genannt). Jede der Hypostasen heißt ein ἰδικόν (proprium) in der göttlichen οὐσία, die in allen dieselbe ist als ταυτότης, nicht bloß κοινότης oder ὁμοιότης. (Vgl. Schwane, Dogmengeschichte S. 209 ff.) Auf einen bestimmteren und klareren Ausdruck bringt das die Bezeichnung des Damascenerś: Die Hypostase ist ein τρόπος ὑπάρξεως, eine besondere Seinsweise (modus subsistendi) der einen Gottheit (s. u.). Gott als Einheit ist aber nicht eine besondere Seinsweise der Gottheit, also auch nicht persona in diesem Sinne. Und da zweifellos Gott als Einheit von der Kirche aller Zeiten als Persönlichkeit vorausgesetzt, nicht aber als unpersönlich behandelt wird, so erhellt hieraus besonders deutlich, daß das Wort persona bei den Hypostasen nicht in demselben Sinne gemeint ist, wie die Persönlichkeit Gottes (oder Ichheit) in unserem modernen Sprachgebrauch. Von Person in diesem modernen Sinn ist für die Hypostasen bei den das Trinitätsdogma formirenden Kirchenvätern noch nicht die Rede, sondern von besondern Seinsweisen des Einen in den Dreien persönlich gedachten Gottes. Vgl. M. Gesch. der Christol. I, 909. 938.

nach dem jetzt üblichen Sprachgebrauch der Begriff der Perſon weſentlich durch Ichheit conſtituirt wird, ſo ſind den Hauptlehrern in der entſcheidenden Bildungszeit des Dogma die Hypoſtaſen oder personae Seins-, nicht bloß Offenbarungsweiſen der Einen Gottheit, die nicht unperſönlich noch als bloßer Gattungsbegriff gedacht wird, ſondern als in ihnen und durch ſie als ſelbſtbewußte Perſönlichkeit (Ichheit).[1] Was nun die Auguſtana betrifft, ſo hält ſie ſich an Reſultat und Terminologie der alten griechiſchen Kirche. Sie definirt persona ſo: ſie ſei non pars aut qualitas in alio, sed quod proprie subsistit. Das heißt 1) mit den trinitariſchen Unterſchieden ſoll nicht eine bloße Eigenſchaft an einem andern gedacht werden; der Sohn z. B. iſt nicht bloß eine Eigenſchaft des Vaters. Der trinitariſche Unterſchied iſt tiefer als der der Eigenſchaften von einander, auch wenn dieſe objectiv gedacht werden. Vielmehr iſt das göttliche Weſen (οὐσία, essentia), alſo die Geſammtheit der göttlichen Eigenſchaften, in jeder der trinitariſchen personae, ſie ſind nach dem Athanaſianum alle einer jeden der „Perſonen“ zuzuſchreiben. Ebenſowenig daher ſoll unter persona nur ein Theil eines andern, größeren Ganzen gedacht werden, ſei nun dieſes größere Ganze als eine der andern Perſonen oder als das göttliche Weſen vorgeſtellt, z. B. Sohn und Geiſt ſind nicht bloß Momente des Vaters, was zu falſcher Subordination führen würde. Die Gottheit iſt nicht theilbar. Die bloß quantitative Beſtimmung, wonach jeder der Unterſchiede nur ein Quantum wäre, genügt ſo wenig als die nur eigenſchaftliche. Denn würde das Ganze gedacht als eine vierte, außerhalb der drei befindliche reale, ſie alle real zuſammenfaſſende Größe (Tetradismus), ſo würde die göttliche Einheit, die zugleich das göttliche Weſen iſt, den Dreien gegenübergeſtellt, wodurch ihnen die wahre Göttlichkeit genommen wäre, und ſie zu bloßen Momenten oder Qualitäten an einem andern vierten herabgeſetzt würden. Würde dagegen das Ganze nur als das Genus oder als die Summe der Drei gedacht, ſo würde das zu Tritheismus führen.

[1] Persona in Anwendung auf die göttlichen Unterſchiede wird dabei manchmal noch als inadäquater Ausdruck anerkannt. Die Armuth menſchlicher Sprache habe keinen zutreffenden Ausdruck, derſelbe ſei nur andeutend. Vgl. Augustin, de Trin. V, 9: Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur. VII 4. Ganz ſo noch Anselm., Monolog. c. 37 ff. 78. Vgl. auch Ueberweg, Grundriß der Geſch. der Philoſ. A. 3. 2, 128.

Die Gottheit ist nicht wie eine Gattung zu denken, die unter sich verschiedene Individuen befaßte, wie die Eine Menschheit viele Menschen. Das vertreten z. B. sehr bewußt und bestimmt schon Gregor v. Nyssa, Augustinus u. A.[1] Vertheilte sich das göttliche Wesen, die Einheit an die Drei, so hätten wir an diesen drei besondere Individuen, Tritheismus. Statt dessen sagt das Athanasianum: non tres Dii sed unus est Deus. Die tres personae vielmehr constituiren den Begriff des Einen selbständigen, wahren Gottes dadurch, daß die Einheit nicht etwas Besonderes außer ihnen, sondern ihnen immanent ist. Und diese Einheit behandeln die Kirchenlehrer wie gesagt zweifellos als selbstbewußt persönlich, nicht aber gleichsam als ein Neutrum. 2) Was ist nun aber positiv die echte Meinung der Formel; tres personae? Die Augsburgische Konfession sagt, hiebei auf den wissenschaftlichen Sprachgebrauch sich stützend, wie derselbe sich durch die Kappadocischen Väter und Johannes von Damaskus, im Abendland durch Boethius längst eingebürgert hatte: persona est, quod proprie subsistit d. h. was eine eigenthümliche Seinsweise in der Einen Gottheit ist. Dem proprie entspricht das ἰδικῶς (eigenthümlich) ὑπάρχον, ὑφιστάμενον der Väter; das subsistere soll im Gegensatz gegen Zeitlichkeit oder Vergänglichkeit dieser Unterschiede ihren Bestand (στάσις) in Gott sicher stellen.[2] Allerdings ist bis auf

[1] Dahin gehört auch, daß noch im Mittelalter z. B. von Innocenz III die Anwendung von nomina propria auf die drei Hypostasen bedenklich gefunden wird, von dem Lombarden L. 1. Dist. 24 nach dem Vorgang des Gregor v. Nyssa die Anwendung der Zahl; d. h. sie sollen nicht wie drei göttliche Subjecte gezählt werden. Gott sei der Zahl nach Einer, nämlich damit nicht Gott als Gattung gedacht werde, sie aber als Individuen einer Gattung, da vielmehr keine der Hypostasen ohne die andere könne gedacht werden.

[2] Schon Basilius brauchte dafür den Ausdruck τρόπος ὑπάρξεως nämlich der einen Gottheit, und dies ist durch Johannes Dam., de fide orthod. I, c. 2, 10—13. c. 8 die stehende Formel für das immanente Verhältniß der Unterschiede in Gott geworden, während die Formel für die ökonomische Trinität ist: Gott habe einen dreifachen τρόπος ἀποκαλύψεως. Jener Bezeichnung der Unterschiede als einer dreifachen Seinsweise Gottes entspricht auch der Name der H. Dreifaltigkeit. Joh. Damasc. sagt ferner, daß die Hypostasen sich σχέσει von einander unterscheiden, d. h. verschiedene „Relationen" Gottes zu sich selbst bezeichnen. Das ist wieder den Kappadociern entnommen. Gregor v. Nyssa, wie von Nazianz haben diese Formel, τῇ πρὸς ἀλλήλους σχέσει seien sie verschieden. Besonders hat Augustin, de Trin. L. V. diesen Gedanken ausgebildet, daß die personae non substantialiter sondern secundum relationem verschieden seien. Ihm schloß sich Thomas Aq.

die Gegenwart auch unter denen, welche Einheit und Unterſchiede in Gott vereinigen wollen, eine verſchiedene Auffaſſung des τρόπος ὑπάρξεως oder der verſchiedenen modi des proprie subsistendi, indem die Einen, mehr den Unterſchieden zugewandt die Einheit zurückſtellen, die Andern umgekehrt verfahren. Die Kirchenlehre läßt hier noch eine Weite, wie auch ſchon die das kirchliche Dogma bildenden Väter keineswegs ſich gleich ſind; nur daß nach dem Athanaſianum nicht im Widerſpruch mit der göttlichen Einheit tres aeterni, immensi, omnipotentes u. ſ. w. gelehrt, auf der andern Seite die immanenten Unterſchiede im göttlichen Weſen nicht geleugnet werden ſollen. Eine Annäherung der Gegenſätze zu befriedigender Einigung dürfte am eheſten von dem Wege zu erwarten ſein, den ſchon Hilarius und Athanaſius einſchlugen. Wird nämlich die göttliche Einheit als perſönlich im Sinne von Selbſtbewußtſein und Selbſtbeſtimmung gedacht, die Hypoſtaſen aber, ſtatt ſabellianiſch in ſie aufgelöſt zu werden, vielmehr als ewige Vermittlungspunkte der abſoluten göttlichen Perſönlichkeit, die in ihnen iſt, ſo ſcheint eine befriedigende Einigung der Gegenſätze möglich wie gefordert zu ſein.[1] Die Kirchenlehre will hienach nicht bloß gewordene oder veränderliche Seinsweiſen in Gott, nicht bloß verſchiedene Offenbarungsformen, wie der Sabellianismus oder „Modalismus,“[2] ebenſowenig aber Tritheismus, der mit der Einen abſoluten Perſönlichkeit Gottes nicht beſtünde. Dagegen muß die Geſchichtsforſchung Nitzſch Recht geben, wenn er ſagt: die kirchliche Theologie (z. B. eines Athanaſius, Baſilius, Gregor v. Nyſſa, Auguſtin Joh. v. Damask, Anſelm, Thomas, J. Gerhard) habe nichts unterlaſſen, um den Begriff

hierin entſchieden an. Vgl. Schwane, S. 207. 232. 233. Unter den lutheriſchen Dogmatikern beſonders Joh. Gerhard.

[1] Athanaſius verwirft τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' αὑτάς, τρεῖς ἀρχάς contra Arium III 5. Einheit und Dreiheit iſt in und mit einander zu denken, ſo daß, wenn der Vater gedacht wird, auch der Sohn mit ihm gedacht werde und ebenſo auch der Geiſt. Ad Serapion. 1, 4. Heißen ſie auch τέλειοι ſofern ihnen alle göttlichen Eigenſchaften zukommen, ſo iſt doch nach Athanaſius Gott lebendig ſich ſelbſtbegründend, und ſelbſtbewußt nur durch die H. Trias. Die drei Namen ſind zuſammen zu denken, um den einen wahren Gott zu denken. Ebendaſ. c. 28.

[2] Aus dem Obigen erhellt, daß es unrichtig iſt, die Trinitätslehre modaliſtiſch zu nennen, welche in Gott ſelbſt, nicht bloß in ſeiner Offenbarung in der Welt verſchiedene Seinsweiſen, oder modos subsistendi annimmt. In dieſem Sinn iſt die Kirchenlehre ſelber mit ihrer Lehre von dem dreifachen τρόπος ὑπάρξεως modaliſtiſch.

einer Perſon entgegen zu führen dem einer Subſiſtenzart und Relation Gottes zu ſich. Jede der Hypoſtaſen iſt zwar ein Einheitspunkt der ἰδιότητες, die zu ihrer Seinsweiſe gehören (συνδρομαὶ ἰδιοτήτων); aber ſie ſind auch nicht drei auseinander ſtehende Subjecte mit geſondertem Selbſtbewußtſein und getrennter Selbſtbeſtimmung, ſondern als Zug der Kirchenlehre im Großen in der Zeit ihrer Productivität iſt zu bezeichnen, daß ſie als ein Mittleres gelten ſollen zwiſchen Eigenſchaften und Ichheit oder Perſönlichkeit; daß dagegen in ihnen allen das ganze göttliche Weſen, wenn auch auf verſchiedene Weiſe iſt, d. h. die Eine abſolute Perſönlichkeit.

2. Betrachten wir nunmehr die kirchliche Lehre von dem Verhältniß der drei Perſonen zu einander, und zur göttlichen Einheit, ſo beſchränkt ſich der Unterſchied der drei Perſonen der göttlichen Trias von einander darauf, daß der Vater nicht bloß non factus, non creatus iſt, was beides auch von Sohn und Geiſt gilt, ſondern auch non genitus, was der Sohn iſt, non spiratus, procedens, was vom H. Geiſte gilt. Der Vater gignit filium, spirat spiritum sanctum. Nach der abendländiſchen Lehre geht aber der Geiſt aus Vater und Sohn hervor, nach der orientaliſchen aus dem Vater allein, welcher ῥίζα καὶ πηγὴ πάσης θεότητος heißt. Das abendländiſche filioque führt den trinitariſchen Gedanken vollſtändiger durch, aber nicht ohne den Schein zu erzeugen, daß dem H. Geiſt eine nur ſubordinirte Stellung zukomme, ſofern er nur aus Vater und Sohn hervorgeht, von ihnen geſetzt wird ohne Reciprocität. Das filioque ſteuert andrerſeits der Identification des Vaters mit der μονὰς oder Urſubſtanz, zu der die griechiſche Lehrweiſe neigt. Denn im Sohn hat der Vater ein ſich Gleiches gegenüber, da auch von ihm, wie vom Vater, der H. Geiſt ausgeht. Soll die Subordination des Letzteren von der ferneren Ausbildung des Dogma ausgeſchloſſen werden, ſo muß auch er wieder ſo in den Vater zurückgeführt ſein, daß ohne den H. Geiſt als mitbeſtimmendes Princip der trinitariſche Proceß in Gott ſich nicht abſchließen, ja nicht ſtattfinden könnte. So wenig nun aber die Unterſchiede zu confundiren ſind, ſo haben ſie doch eine innere Beziehung auf einander, ja ſie heißen ſelber verſchiedene Relationes zu einander und zum göttlichen Weſen. Das führt auf das Verhältniß der tres personae, zu der göttlichen Einheit, die durch ſie nicht geſtört

werden soll. Der Tritheismus wird auf das Bestimmteste verworfen.[1] Das Athanasianum sagt: daß das Eine göttliche Wesen durch sie nicht getrennt werde (neque substantiam separantes). Das fände aber statt, wenn die Drei zwar dieselbe Substanz hätten, aber wie drei gesonderte Individuen sich in sie theilten. Für die Einheit bliebe da nur noch eine moralische Einheit derselben oder Gattungseinheit übrig (Tritheismus). Ein und dieselbe Gottheit sei in ihnen (§ 6). Da sie coaeterna majestas haben, so ist ausgeschlossen, daß die Trinität erst geworden sei.

Die F. C. sagt gegen den Tritheismus:[2] es sei zu verwerfen die Meinung, wonach jede Persona habe ihre distincta et ab aliis separata essentia, mögen nun diese tres distinctae separatae essentiae einander gleich gedacht werden, ut alii tres distincti et in essentiis suis separati homines oder aber ungleich.

Anmerkung. Immer zwar, wo die Trinitätslehre mehr nur traditionell fortgepflanzt als denkend betrachtet wird, kehrt die Neigung wieder, sie in ein dreimal wiederholtes Gesetztsein einer absoluten Persönlichkeit, obwohl die Kirchenlehrer das ausdrücklich verwarfen, aufzulösen, d. h. in drei absolute Persönlichkeiten, das Wort nach dem jetzigen Sprachgebrauch verstanden, von denen dann jede ihr eigenes gesondertes Selbstbewußtsein, ihre gesonderte Selbstbestimmung u. s. w. haben müßte und auch ohne die andern gedacht werden könnte als eine abgeschlossene Größe für sich. Aber der Tritheismus ist verworfen. So Johannes Philoponus um 560, der wie auch sein Lehrer Johannes Ascusnages als Aristoteliker in den drei Hypostasen Theilwesen (μερικὰς οὐσίας) sah. Da eine Natur oder Gattung nach Aristoteles gar nicht anders als in Individuen (μερικῶς) existirt, so könne, meinte Philoponus, von dem einen göttlichen Wesen gar nicht anders als so geredet werden, daß damit die realen Individuen gemeint seien. Indem also die Kirche von drei eigenthümlichen Hypostasen als realen rede, so sei klar, daß die Gottheit bestehen soll aus diesen Dreien, sonach seien drei ἰδικαὶ θεότητες, drei unterschiedliche Gottheiten, drei φύσεις zu lehren, nicht aber noch zugleich Eine real existirende Gottheit. Diese sei vielmehr nur der Gemeinbegriff, unter welchen die drei θεότητες gefaßt seien. Ihm trat ein anderer Monophysit, der Patriarch Damianus mit dem Satz entgegen: daß vielmehr auch die Einheit real sei. Da er aber gleichfalls den Gattungsbegriff auf Gott und die Trias anwandte, nur daß er die Gattung realistisch faßte, so war sein sogenannter Tetradismus in Wahrheit eine Herabsetzung der Hypostasen zu bloßen Accidenzen an der Gottheit als einem Gattungswesen. Da durch diese beiden Gegensätze der Kirche offenbar ward, wohin es führe, Gott als Gattungs-

[1] Athanasianum § 3. 11. 12. 18. 23. Augustin, de Trin. V, 8—10 sagt: daß auch nur Eine Allwissenheit in Gott sei, wie das Athan. lehrt: Unus aeternus, immensus, omnipotens, unus Dominus, unus Deus. § 11. 14. 16. 18.

[2] 626, 29. 829, 37.

weſen zu denken, nämlich zu Tritheismus bei nominaliſtiſcher, zu Tetradismus bei realiſtiſcher Auffaſſung der Gattung, ſo wurde im Einklang mit den Kirchenlehrern des vierten und fünften Jahrhunderts die Kategorie der Gattung als eine dem Weltleben zugehörige, für die Trinität unbrauchbare verworfen (ſ. o. S. 366).

3. Zu der vorgetragenen Kirchenlehre hat die kirchliche Dogmatik noch eine logiſche, jedoch wenig fruchtbare Zergliederung hinzugefügt, wobei die aequalitas (*ὁμοουσία* consubstantialitas), die distinctio oder der character hypostaticus und die immanentia der tres personae in einander ins Auge gefaßt wird. Hier darüber nur ſoviel. a) Aus der Aequalitas folgt, daß jede der Perſonen nicht bloß eine *ὁμοιότης* ſondern *ταυτότης* des göttlichen Weſens hat, alſo alle die Eigenſchaften hat, ohne die das göttliche Weſen nicht kann gedacht werden, aber — wie Calov beifügt — jede auf ihre Weiſe. b) Der character hypostaticus iſt der Complex der unterſcheidenden Merkmale (notae) jeder Perſon. Die notae ſind internae (opera ad intra, wie generare, spirare, procedere) und externae (opera ad extra). Jene betreffen den *τρόπος ὑπάρξεως*, dieſe den *τρόπος ἀποκαλύψεως*, oder die ökonomiſche Trinität. In Betreff der notae internae wiſſen die alten Dogmatiker zu den oben (S. 368) gegebenen Beſtimmungen nichts Weſentliches hinzuzufügen, nur daß ſie in Bezug auf das generari des Sohnes und das spirari des H. Geiſtes von beiden bemerken: Paſſivität ſei nicht in Gott, beides ſei als actus anzuſehen. Das generare, ſagen Einige, geſchehe per modum intellectus, das spirare durch den Willen. Unter den Dreien ſei ein Unterſchied der logiſchen Ordnung, der Vater habe als Princip des Sohnes die erſte, der H. Geiſt die dritte Stelle, aber Subordination von Sohn oder Geiſt wird verworfen, daher gewöhnlich auch die Ableitung aus dem Willen. Was die notae externae (die opera ad extra) anlangt, ſo wird dem Vater Schöpfung und Sendung des Sohnes, dem Sohn die Erlöſung, dem H. Geiſt die Heiligung und Inſpiration zugeſchrieben, jedoch der Canon aufgeſtellt: opera ad extra sunt communia, indivisa, ſo nämlich, daß bei Allem die tres personae aber in verſchiedener Weiſe betheiligt ſind. Jede der göttlichen Thätigkeiten gehe durch jede der drei personae hindurch, aber nach ihrer Art und Ordnung.[1]

[1] Thomaſius weicht darin von der Kirchenlehre weſentlich ab, daß er den Vater gleichſam als fertig für ſich hinſtellt, ohne Sohn und Geiſt (I, 106. II, 293 f.); des Vaters unterſcheidende Eigenthümlichkeit liege darin, daß er, ſelbſt unbedingt ewig

c) Das Bedeutendſte, was die Dogmatiker zu den Symbolen hinzufügen, iſt ihre Lehre von der Immanentia oder dem lebendigen Ineinander der drei Hypoſtaſen in einander (περιχώρησις, Circumincessio) nach dem Vorgang von Johannes von Damaskus wodurch ihr Unterſchied beſtätigt, aber auch zur Einheit zurückgeführt werde. Dieſe περιχώρησις, das trinitariſche Seitenſtück zur chriſtologiſchen περιχώρησις, iſt dem Tritheismus und Tetradismus entgegengeſetzt durch den Gedanken einer Bewegung, eines ewigen Proceſſes in Gott. Daher der Ausdruck περιχώρησις, circumincessio bezeichnender iſt als immanentia, inexistentia. Der Gedanke des lebendigen Proceſſes und Kreislaufes (circumincessio)[1] müßte aber ſo entwickelt werden, daß die drei Hypoſtaſen, die nicht als eine dreifache Wiederholung der Gottheit anzuſehen ſind, was etwas völlig Leeres wie Müßiges wäre, nicht bloß durch die Einheit des Weſens verbunden ſeien, denn das nimmt auch der Tritheismus an, ſondern daß die Hypoſtaſen als ſolche, d. h. als verſchiedene durch ſich mit einander verbunden, alle aber ſo geartet ſeien, daß jede durch ſich auf die andere weiſt und zu ihr tendirt. Damit iſt denn auch das Unterſcheidende in Gott zum Verbindenden geworden, und der Kreislauf des göttlichen Lebens ſchließt ſich zur ewigen Vollkommenheit ab, indem er ſich ewig durch die drei Hypoſtaſen, als durch ſeine Vermittelungs-

ſich ſelbſt als Grund ſeiner ſelbſt wolle und wiſſe, und in ſeiner Fülle abſolut befriedigt ſei, der Sohn durch und für den Vater in Dependenz von ihm ſtehe. So hätte aber der Sohn eine nur zufällige Exiſtenz; damit iſt der Vater eigentlich allein Gott, und Gott ohne Sohn und Geiſt ſchon als τέλειος in ſich gedacht. (Daneben aber redet Thom. noch von einem Urwillen, der Urperſönlichkeit, die ſich in drei Perſonen beſondert). Aſeität hätte der Vater allein. Allein nach Athanaſius kann der Vater nicht wahr gedacht werden, ohne auch den Sohn und Geiſt mitzudenken. Es iſt daher ganz richtig, wenn Voigt ſagt a. a. O. S. 69. 70: Thomaſius' Lehre habe eine ſtark tritheiſtiſche Färbung, was dann, wie gewöhnlich, ſich zur Subordination neigt. Es hängt damit auch zuſammen, daß Thomaſius, unbeſchadet der Weſensgleichheit die Ableitung des Sohnes aus dem Willen des Vaters empfiehlt. Davon ſehr verſchieden wäre es, zu ſagen, daß der trinitariſche Gott durch ſeinen Willen ſich ewig reproducire, wobei die drei Principien gleich betheiligt wären. Näheres ſ. u. S. 435. Noch entſchiedener huldigt Kahnis 3, 226 f. einem Subordinatianismus: nur der Vater ſei Gott in des Wortes ureigener Bedeutung, Sohn und Geiſt nur in abgeleiteter. v. Hofmann aber kommt nur zu vorzeitlichen Ichſetzungen Gottes für den Zweck einer dreifachen Offenbarung in der Welt.

[1] Schon Augustinus, de Trin. L. VI ſagt: die Perſonen ſeien in einem Wechſelverhältniß; Anſelm: ſie ſeien in se invicem.

punkte hindurch bewegt. Dieſe ſind die zuſammengehörigen einander fordernden Principien des ewigen Proceſſes. Es bedingt jede der Hypoſtaſen in ihrer Unterſchiedlichkeit auch die andern, wie z. B. auch der Sohn den Vater zum Vater macht, nicht bloß umgekehrt. So ſind ſie drei auf einander bezogene, ohne einander nicht ſein könnende, alſo mit einander gegebene, reale Relationen des Einen Gottes, zu und in ſich ſelbſt, d. h. ſie ſind drei Correlate, von welchen keines, auch nicht der Vater, ohne die anderen wäre. So bedarf es deſſen für die göttliche Einheit nicht, daß ſie noch beſonders für ſich exiſtire; ſondern, wie aus der göttlichen οὐσία als der Einheit die Dreiheit ewig hervorblüht, ſo führt auch die Unterſchiedlichkeit der Drei zur Einheit zurück durch ſich ſelbſt, und ſo iſt die Einheit der Drei auch ewig das durch die Drei Producirte. Dieſe dogmatiſche Beſtimmung der περιχώρησις hat das Verdienſt, für immer unmöglich zu machen, daß die drei Perſonen wie drei getrennte, ſich ausſchließende Individuen gedacht werden.[1] Sodann dient ſie, die Unterſchiede als reale zu behaupten; denn wäre kein Unterſchied, ſo wäre auch kein Kreislauf mehr, welcher im Worte liegt. Iſt endlich die Dreiheit als ewiger Kreislauf des göttlichen Lebens zu denken, nicht bloß als ein ruhendes Sein der Hypoſtaſen in einander, ſo iſt die Dreiheit eben damit wieder in eine Einheit zuſammengefaßt. Das Geſagte mag genügen, um die Wichtigkeit dieſer Beſtimmung für die dogmatiſche Erkenntniß zu zeigen.

4. Gleichwohl iſt zu ſagen, daß mit ihr und den andern dogmatiſchen Hauptbeſtimmungen mehr nur dogmatiſche Probleme als Löſungen gegeben ſind. Die wiſſenſchaftlichen trinitariſchen Probleme, welche aus den dargeſtellten Sätzen der kirchlichen Lehre ſich ergeben, ſind folgende: Die Περιχώρησις ſetzt erſtens eine Dreiheit voraus, in welcher als ihrer Form das göttliche Leben kreiſt. Das weiſt hin auf ein tieferes Problem, auf die Erkenntniß einer Selbſtdiremtion in Gott, ohne die auch ein Kreislauf nicht möglich wäre. Dieſe Selbſtdiremtion nun im Weſen und Begriff Gottes nothwendig begründet zu ſehen, alſo ſie aus der göttlichen Einheit abzuleiten, iſt das erſte Moment

[1] Was J. Gerhard ed. Cotta I, 198. § 33 ausdrücklich hervorhebt. Sie ſchließe aus, daß das göttliche Weſen Genus ſei, oder daß die personae als Individuen gedacht werden.

einer trinitarischen Construction, wodurch allein reale ewige Unterschiede in Gott können gesichert sein, sowohl gegen Sabellianismus, als gegen den Irrthum, der in den Dreien nicht wirklich Verschiedenheiten sondern nur müßige Wiederholungen des einen und selbigen Gottesgedankens sehen will. Hiefür ist Einiges schon in der alten Kirche geschehen.

Ist nun aber auch erkannt, daß die göttliche Einheit sich fortbestimmt zur Dreiheit im nie erstarrenden Proceß, so wird umgekehrt, da Gott nicht in die Trias zertrennt und zertheilt sein kann wie in drei abgesonderte, außer einander bleibende Größen, alles *weiter* auf die Erkenntniß ankommen, daß in dem Proceß des göttlichen Lebens die *Unterschiede durch sich selbst zur Einheit*, nicht zur Identität zurückstreben, ja ihre Einheit, die sie der Möglichkeit nach in ihrem gemeinsamen Wesen, dem Princip des Ganzen ewig tragen, auch stets actualisiren oder hervorbringen, so daß nicht bloß trotz der Unterschiede, sondern durch sie die wahre d. i. lebendige göttliche Einheit bestehe.

Endlich stellt sie die Aufgabe, daß, nachdem so die immanente Trinität frei in sich zur Ausbildung gekommen, wie denn erst in ihr die Welt der göttlichen Oekonomie regressiv zur Ruhe kommt, nun auch progressiv aus der *immanenten Trinität* der *Fortschritt* gewonnen werde zur *ökonomischen*. Diese Probleme sind mit dem bisher Erörterten noch nicht gelöst. Zwar apagogisch hat die Kirche erkannt, daß die doppelte Form des Monarchianismus, die deistische und pantheistische, d. h. die doppelte mögliche Leugnung von Unterschieden in Gott unhaltbar ist; daß sie mithin irgendwie zu setzen seien, indem sonst auch die göttliche Eigenschaftenlehre nicht könnte rein erhalten bleiben, und weil sonst der Unterschied der drei göttlichen Heilsprincipien, von denen der christliche Glaube lebt, nicht könnte festgehalten werden (s. S. 349 ff). Aber damit ist weder schon deutlich, wie die *Unterschiede* aus der göttlichen Einheit hervorgehen; noch umgekehrt, wie die Dreiheit zur göttlichen Einheit zurückführe. Der Beweis für die Möglichkeit und Nothwendigkeit von Beidem kann nur in einer Construction der Trinitätslehre liegen, von deren wenn auch nur annähernd fortschreitendem Gelingen zwar nicht die Sicherheit des unmittelbaren Glaubens und seiner Thatsachen, wohl aber das freudige Erkennen und Bekennen abhängen muß. Es wird dabei auf solche nähere Bestimmung der Unterschiede oder der Dreiheit

ankommen, daß wie der Fortſchritt vom erſten Gliede zum zweiten und dritten ſich als nothwendig erweiſt, ſo auch das dritte zum erſten und zweiten zurückführe und ebenſo das zweite durch das dritte zum erſten. So wenig vom ökonomiſchen Standpunkt aus der Glaube an eine Mehrheit von göttlichen Unterſchieden gemißt werden kann, ſo fehlt es doch in der altchriſtlichen Lehre lange noch an der Entfaltung der Einheit zur Dreiheit, oder daran, daß ſich die Einheit ſelbſt als Dreiheit beſtimmt. So lange die Trias nicht abgeleitet iſt aus der lebendigen göttlichen Einheit, hat ſie noch etwas Zufälliges an ſich, was ſich in Form des Sabellianismus oder Subordinatianismus immer wieder kund geben wird, bis die Verſuchungen zu dieſen beiden in der dogmatiſchen Erkenntniß erlöſchen, daß und warum Gott müſſe trinitariſch gedacht werden.

§ 30.

Conſtructionsverſuche der göttlichen Dreieinigkeit.

Die Conſtructionsverſuche beginnen mit phyſiſchen, mit grammatiſchen und logiſchen und mit pſychologiſchen Analogien, welche die Möglichkeit einer Dreiheit in der Einheit beweiſen ſollen. Die Nothwendigkeit der Trias ſodann wird theils mehr ideell aus dem Denken theils mehr realiſtiſch aus dem Wollen zu begründen verſucht, ſo zwar, daß Melanchthon beides einigt. Die Reformationszeit hat im Allgemeinen die Trinitätslehre einfach in der ererbten Geſtalt aufgenommen, ohne ſie durch das neu gewonnene Glaubensprincip, das zum neuen Ausgangspunkt für die chriſtliche Erkenntniß wurde, dogmatiſch fortzubilden und zu reconſtruiren. Damit waren aber die zwei Hauptmaſſen der Dogmen, die theologiſche und die anthropologiſch-ſoteriologiſche noch nicht homogen und aus einem Guſſe gearbeitet, ihr unauflöslicher Zuſammenhang trat noch nicht genügend hervor. So iſt begreiflich, daß eine Gleichgültigkeit, dann Entfremdung gegen die Trinitätslehre ſich im 18. Jahrhundert immer allgemeiner und feindlicher offenbarte. Die Folge davon, daß die Trinitätslehre ein lebendiger Factor zu ſein aufhörte, war aber das Wiederhervorbrechen der alten Gegenſätze, des Subordinatianismus und Sabellianismus, darauf das offene Hervortreten des treibenden

Princips in diesen beiden, des Deismus und Pantheismus, also der vorchristlichen Gottesbegriffe. Jenes regte sich, wenn auch verhüllt, in dem neuen Arianismus, in zweiter Reihe im Socinianismus und Rationalismus; das pantheistische Princip dagegen trat in großen philosophischen Systemen auf, bis die neuere Theologie in mannigfaltiger Weise sich der Aufgabe zu unterziehen anfing, mit Ueberwindung des deistischen und pantheistischen Princips zur positiven Feststellung und zur Ineinsbildung der Trinitätslehre mit dem protestantischen Princip fortzuschreiten. Daß dieses befriedigend geschehe, dazu gehört vor Allem die Lösung des Problems, Gott so zu denken, daß seine Transcendenz und seine Immanenz in der Welt gesichert und richtig vereinigt werden, d. h. der christlich-ethische Gottesbegriff (vgl. § 27 Schluß).

1. Wenn im 2. Jahrhundert der Logos in Gott von Gott unterschieden wurde, so war das theils nur Ausbildung von Schriftaussagen, aber kein Constructionsversuch der Trinität, theils, wenn der Logos vielfach nur als Idealwelt gedacht ward, die Gott vor der Sichtbarkeit hervorrief, so ist das eher eine Construction der Weltschöpfung oder ihrer Vorbereitung zu nennen. Die Constructionsversuche der *Trinitätslehre* leiten sich ein durch Analogien aus den verschiedenen Gebieten der Welt, wie denn von Alters her die *Dreizahl* eine merkwürdige, besondere Heiligkeit hatte. Aber alle Analogien können höchstens für die Möglichkeit einstehen. Als *physische* Analogie wird das Bild des *Lichtes* verwendet, das einmal an sich ist, aber auch ausstrahlt und wärmt. Aehnlich wird die Dreieinheit von Feuer, Glanz und Wärme, von der Quelle, dem Fluß und Strom (Tertullian), von den Farben des Regenbogens, in denen das Eine Licht verschiedene Aspecte von sich gewährt (Gregor v. Nyssa), von der Wurzel, dem Stamme und den Zweigen, von der Blume, ihrer Gestalt, Farbe und ihrem Geruch (Luther) als Bild gebraucht. Eine Dreiheit, sagt Augustin, gehört auch zum Sehen, der Gegenstand, der Sinn und die Intention oder der Wille des Sehens. Derselbe führt auch die Dreiheit von esse, posse, velle aus dem physischen Gebiet an. Neuere fügen hinzu: alles Leben bedürfe einer Mehrheit von Factoren. Selbst das brennende Licht bedürfe des brennbaren Stoffes, des zündenden Lichts und der Luft, die

zu einem Proceß ſich vereinigen. Die Baſis aller Harmonien ſei der Dreiklang. Aehnlich ſeien es drei Grundfarben, Roth, Gelb, Blau, die zuſammen die weiße Farbe bilden.[1] Doch ſagt Johannes v. Damask.: Die Creatur ſei kein adäquates Bild der unveränderlichen Gottheit.

Die logiſche und grammatiſche Analogie iſt beſonders durch Abälard ausgebildet. Er rechnet dahin die drei Glieder des Schluſſes: Allgemeines, Beſonderes, Einzelnes; die drei grammatiſchen Perſonen Ich, Du, Er, die nicht nur eine Weſensgleichheit vorausſetzen, ſondern auch der Zahl nach nicht nothwendig verſchieden ſind, indem eine und dieſelbe Perſon in verſchiedene Relationen nach außen gebracht Ich, Du, Er iſt. Freilich haben wir damit noch nicht eine dreifache innre Relation Gottes zu ſich ſelbſt. Das letzte Bild würde eine Vertauſchbarkeit der drei göttlichen Unterſchiede enthalten. Endlich führt Abälard noch als Analogie das Siegel an ſich, den Abdruck, oder das Bild deſſelben in der Materie und die Bezogenheit beider auf einander in der Aehnlichkeit an.

Am häufigſten verweilen die Kirchenlehrer Auguſtin, Anſelm, der Lombarde und Richard von St. Victor bei pſychologiſchen Analogien, die ſich auf die Gottähnlichkeit des Menſchen ſtützen können. Das vollkommenſte Bild der Trinität, ſagt Auguſtin, ſei der Gedanke des inneren Menſchen, nicht die ſinnliche und äußere Erkenntniß, ſondern die des Selbſtbewußtſeins: als deſſen drei Momente er hervorhebt die memoria oder die Innerlichkeit des Geiſtes, ſein Inſichſein; die Formung des Gedankens, durch die er aus ſich heraustritt, ſich Object wird, intelligentia (oder mens); endlich die Liebe (Amor), welche die innigſte Einheit von memoria und intelligentia darſtelle. Mens meminit sui, intelligit se, diligit se, si hoc cernimus, trinitatem cernimus.[2] Aehnlich Anſelm. Damit iſt verwandt, was nach dem Obigen Athanaſius und Hilarius von der durch den Sohn vermittelten Selbſterkenntniß Gottes ſagen. Vielfach wird der λόγος als der Spiegel betrachtet, in welchem der Vater ſich ſelbſt beſchaut.[3] Anſelm bildet Auguſtins Lehre ſo aus: der in ſich ſeiende Gott ſei denkend, ſprechend. Das Gedachte oder der Ge-

[1] Vgl. z. B. Chriſtlieb, Der chriſtliche Gottesbegriff 1867.
[2] Cf. de Trinitate XI, 5. XV, 21. Vgl. A. Dorner, Auguſtinus 1873.
[3] So von der Schrift de Sina et Zion vgl. M. Geſch. d. Chriſtol. I, 758.

danke Gottes ſchlechthin ſei das Wort, nicht wie der menſchliche Gedanke verſchloſſen bleibend in Gottes reiner Innerlichkeit, noch den inneren Gedanken nur unvollkommen ausſprechend, ſondern ewig vollkommen die mens divina darſtellend. Endlich die Liebe, als die vollkommene Eintracht des Willens gehe nothwendig aus dem Selbſtbewußtſein hervor, weil in dieſem der Erkennende mit dem Erkannten ſich zur Einheit zuſammenſchließe.[1] Die Trinitätslehre Auguſtins neigt offenbar noch dahin, ſie in göttliche Grundeigenſchaften aufzulöſen. Der Geiſt iſt die Güte, der Sohn die Weisheit. Der Vater als die potenzielle Innerlichkeit vertritt die Macht; durch dieſes Dreies ſei, wie auch der Lombarde und Hugo von St. Victor lehren, Gott das höchſte Gut. Dagegen Richard[2] von St. Victor ſieht nicht in dieſen drei Eigenſchaften die Trinität, ſondern in der Liebe den Quell derſelben, die Trinität iſt ihm die Verwirklichung der Liebe oder: Gottes Liebesleben verwirklicht ſich, indem es ſich als trinitariſch ſetzt. Der Amor muß um verus zu ſein, ein Object haben, um abſoluter Amor, ein abſolutes, alſo nicht die Welt, ſondern den Sohn der Liebe, der ſelbſt liebend iſt. Die nähere Zeichnung des trinitariſchen Liebeslebens bei ihm iſt dieſe: Es liebt der Vater den Sohn, der Sohn aber den Vater redamando. So läuft ihre Liebe nach entgegengeſetzten Richtungen auseinander. Sie wird erſt geſammelt, geeinigt in der condilectio oder darin, daß ſie ſich in einem abſoluten Object der Liebe begegnen. Dieſe mit vielem Beifall auch in neuerer Zeit[3] aufgenommene Conſtruction läßt aber zu wenig einen Unterſchied der Drei (beſonders der beiden erſten) ſichtbar werden. Sie nähern ſich zu ſehr einer dreifachen Wiederholung Eines und deſſelben. Die Liebe erſcheint da ſchon in jedem der Drei für ſich als gleichſam fertig vorhanden; nicht für die Conſtituirung der Liebe, überhaupt, ſondern nur für die Bethätigung der vorhandenen Liebe wird die Dreiheit gefordert. Werden dann die drei liebenden göttlichen Perſönlichkeiten nach Art einer Familie gedacht, ſo wird Gott wieder als Gattungseinheit vorgeſtellt.[4] Die Hypoſtaſe des H. Geiſtes wird,

[1] Monologium 32. 49. 57.
[2] De Trinitate III, 11.
[3] Beſonders von Liebner und Sartorius ſ. u.
[4] Vgl. Die Glaubenslehre von Plitt, 1863. 1, 149 ff. 158 f.

wo die Liebe zum Ausgangspunkt genommen wird, wohl auch ſo abgeleitet: die vollkommene Liebe zweier verlange nach dem Mitgenuß oder dem Consortium eines gleichen Dritten.[1] Warum aber nur eines Dritten? Dagegen iſt anzuerkennen, daß Richard nicht, wie z. B. Auguſtin von der Intelligenz zum Willen überſpringt, um die dritte Hypoſtaſe zu gewinnen, ſondern aus dem Amor für ſich leitet er die ganze Trinität ab. Duns Scotus ſucht, ſtatt aus der Liebe, ſchon aus Gottes Phyſis im Allgemeinen eine Mehrheit abzuleiten. In Gott ſei eine reale Production zu ſetzen foecunditas aliqua nicht bloß ad extra, denn die Welt ſei nicht ewig; auch der unendlichen Productivität nicht adäquat, wie Raimund v. Sabunde hinzufügt. Allein die Dreiheit iſt damit nicht begründet, ſondern nur eine unbeſtimmte Vielheit.

Anmerkung. Melanchthons berühmter Verſuch[2] knüpft an Athanaſius, Auguſtin, Anſelm an, iſt aber nicht ſo harmoniſch durchgebildet wie der Verſuch Richards von St. V. Er ſagt: Aeternus pater est veluti mens: hic sese intuens et perfecte cognoscens cogitatione ista gignit imaginem suam, non evanescentem sed ὑφισταμένην καὶ ὁμοούσιον. Die Selbſtbetrachtung könne uns ein Schattenbild von der Sache geben. Durch unſer Denken werden Bilder erzeugt; aber während unſere Gedanken nur Schattenbilder ſind, indem wir unſer Weſen in ſie nicht übergießen können, ſo iſt das anders bei Gott: der Vater theilt dem Sohn, den er denkt, ſein Weſen mit und ebenſo des Vaters und des Sohnes Wille oder Liebe dem Geiſte. Das Princip des Hervorganges des Geiſtes ſei: die gegenſeitige ſich anſchauende Liebe von Vater und Sohn: hoc mutuo amore qui proprie est voluntatum, procedit spiritus sanctus qui est agitator ab aeterno patre et filio. Der intelligentia ſchreibt er das gignere zu, der voluntas die productio: quia voluntas est sedes amoris et agitationis. Dieſe von Mornaeus, Kedermann, Hugo Grotius adoptirte, aber ſonſt wenig oder mißtrauiſch beachtete Conſtruction leidet noch immer daran, daß der Proceß mit dem Selbſtbewußtſein beginnt, bei dem letzten Gliede aber in einen Proceß des Willens oder der Liebe überſchlägt, was immer wieder zu der Auguſtiniſchen Weiſe zurückneigt, den Unterſchied zwiſchen Sohn und Geiſt auf den des Erkennens und des Liebens zurückzuführen.[3]

[1] Aehnlich ſagt Schöberlein in ſeinen „Grundlehren des Heils" die Liebe, z. B. Freundes- oder Gattenliebe verlange ein Drittes, an dem ſie ſich in ihrer Gegenſeitigkeit bethätige, auf dem ſie ruhe. Nur zeigt dieſer Grund nicht, warum bloß ein Drittes, nicht auch ein Viertes u. ſ. w. aus ihm fließe, beweiſt alſo zu viel.

[2] Corp. Reform. XV, 1274. XXIII, 235 und beſonders XXV, 19. Vgl. dazu die treffliche Schrift von Herrlinger, Die Theologie Melanchthons in ihrer geſchichtlichen Entwickelung 1879. S. 179—182.

[3] Ein Fortſchritt iſt es daher, daß Leibniz gegen Wiſſowatius und nach ihm

3. In der Reformationszeit trat die kirchliche Trinitätslehre zunächst zurück hinter das unmittelbar sittlich-religiöse Interesse, das seine Befriedigung im rechtfertigenden Glauben suchte und fand. Melanchthon hat in den ersten von Luther hochgefeierten Ausgaben seiner loci keine Trinitätslehre, überhaupt die objectiven Dogmen ganz hinter die anthropologischen und soteriologischen zurückgestellt. Von diesen hohen Dingen, meinte er, können wir nichts wissen, aber offenbar auch, viel darüber zu wissen sei uns nicht nöthig, das Heil liege in dem rechtfertigenden Glauben an Christus. Gewiß enthielt seine fides stets auch die Elemente einer Trinitätslehre, das göttliche Wesen des Sohnes, das Christi Anbetung fordert, und des H. Geistes Unterschied von der Creatur wie von Gott überhaupt; aber unleugbar bleibt in den ersten Ausgaben eine auffallende Zurückstellung der Trinitätslehre, deren Ursache in der zu einseitig metaphysischen und mysteriösen Stellung und Gestalt liegen wird, welche sie angenommen hatte, indem sie seit einem Jahrtausend nicht mehr in lebendiger Bewegung vielmehr zu einem traditionellen Lehrerbe geworden war, dessen Beziehung zu den religiösen Interessen und dessen praktisch-religiöse Wurzeln fast vergessen waren. Athanasius hatte gegen den Arianismus mittelst der Trinitätslehre die vollkommene Offenbarung Gottes in Christus und dem H. Geist zu begründen gewußt. Durch sie sei es möglich, daß wir in Christus, als dem absoluten Wort Gottes die wahre Gotteserkenntniß haben können. Aber wie sehr hatte sich im Lauf der traditionellen Fortpflanzung des Dogma die Sache geändert. Was zum lösenden Wort und zum aufhellenden Licht bestimmt war, wurde jetzt zu einem neuen, der Erkenntniß sich nur mehr und mehr entfremdenden Mysterium. Was einst schwere Räthsel zu lösen gedient hatte, war jetzt selbst zu einem den Zusammenhang mit dem religiösen Leben immer mehr verlierenden Räthselwort geworden, und die dogmatischen Bestimmungen wurden mehr um

Lessing in dem Selbstbewußtsein für sich ohne Ueberspringen auf den Willen trinitarische Züge aufweist, wie dasselbe Richard für den Willen leistete. Der Geist muß sich als trinitarisch erkennen, denn er ist id quod intelligit, quod intelligitur, et id quod intelligit et intelligitur. Auch die kirchlichen Dogmatiker, wie Budde, verlangen, daß die Eigenschaften des Erkennens und des Willens nicht an die Personen vertheilt werden, die mens z. B. gehöre vielmehr zu dem allen Personen gemeinsamen Wesen.

der kirchlichen Autorität willen, als aus Einsicht in die religiöse Nothwendigkeit der Lehre von der Trinität fortgeführt. So ist es auch bei Melanchthon mehr nur Pietät gegen das kirchliche Alterthum gewesen, wenn er später in seinen loci communes die Trinitätslehre wieder aufnahm, ja seinen oben dargestellten Constructionsversuch wagte. Melanchthons Versuch ruht aber wieder, statt einen inneren Zusammenhang zwischen der Trinitätslehre und dem religiösen Princip der Reformation zu suchen, auf der bloßen Metaphysik des allgemeinen Selbstbewußtseins, hat auch einen nur losen Zusammenhang mit der Geschichte der göttlichen Offenbarung und also dem christlichen Glauben. Wenn Luther seinerseits die lebendige Ueberzeugung hatte, daß in dem rechtfertigenden Glauben alle christlichen Dogmen enthalten seien und zu göttlicher Vergewisserung gelangen,[1] so ward dieses doch gerade für die Gotteslehre, besonders die Trinität, noch nicht durchgeführt. So gewiß der evangelische Glaube eine neue höhere Stellung zum Christenthum ist, so wenig kam doch von dem neugewonnenen Standpunkt und den Aussichten, die sich da ergeben, der Trinitätslehre etwas zu gut. Indem sie aber nicht unter neuem, mit dem reformatorischen Princip sie innig zusammenschließenden Aspect betrachtet oder danach gestaltet, sondern einfach in der Form, die eine frühere Stufe der Kirche geschaffen, herübergenommen wurde, so war ein Hiatus zwischen der reformatorischen Hauptmasse der Dogmen und zwischen dem trinitarischen Lehrerbe, welcher nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche durch Verweisung auf die kirchliche Autorität nur unvollkommen überbrückt wurde. Kein Wunder, daß Melanchthon im Gefühl hievon ausspricht: Er ahne eine Zeit großer Stürme, die wider die Trinitätslehre und die Christologie in ihrer hergebrachten Form ausbrechen werden.[2]

4. Diese Stürme brachen bald genug los. Zuerst mehr von ferne in Erscheinungen außerhalb der Kirche. Aber sie sollten erschütternd auch in die Kirche bringen. So sollte sie wieder dessen inne werden, was sie verliere, wenn die Trinitätslehre nicht als lebendiger Besitz der Kirche gehandhabt werde, nämlich daß die Christologie zum Ebionitismus zurückfalle, daß ohne eine Trinitätslehre auch die Rechtfertigung durch

[1] Art. Smalc. S. 305, 5.
[2] Corp. Reformatorum II, 660. 661.

den Glauben sich bei folgerichtigem Denken nicht behaupten könne und daß dann auch nothwendig die vorchristlichen Gottesbegriffe deistischer und pantheistischer Art recrudesciren.

Der feste und innige Zusammenschluß der reformatorischen Grunderkenntniß vom rechtfertigenden Glauben mit der Trinitätslehre sollte dadurch eingeleitet werden, daß der Versuch gemacht wurde, ob der christliche Geist diese Erblehre nicht gänzlich entbehren könne; denn nicht durch das traditionelle Fortschleppen derselben als eines Müßigen, sondern erst durch das Experiment, sie ganz zu beseitigen, konnte unwidersprechlich klar werden, ob sie einen inneren Zusammenhang auch mit dem Glauben auf seiner evangelischen Stufe habe mit der Glaubensgewißheit, und der Glaubenserkenntniß etwas leiste oder nicht. Nur durch Letzteres kann sie, statt eine Last zu sein, wieder zum Gegenstand bewußter Freude werden.

§ 30 b Fortsetzung.

Die neueren Constructionsversuche.

Die Versuche einer Reconstruction der alten Trinitätslehre, die nach ihrer Auflösung durch das achtzehnte Jahrhundert in neuerer Zeit folgten, gehen entweder aus von der Weltidee in Gott oder aber gehen sie auf Gottes eigenes inneres Wesen zurück und suchen sei es aus physischen Kategorien oder aus einem logischen Proceß oder mittelst der Liebe eine Trinität zu gewinnen.

1. Vorspiele einer antitrinitarischen Bewegung zeigten sich außerhalb der Kirche schon von subordinatianischer Seite her in dem deistischen Unitarismus der Socinianer, wie von sabellianischer Seite. Innerhalb der Kirche begann die deistische Bewegung mit dem Arminianismus und dem ältern Supernaturalismus. Sein subordinatianisches Schlagwort war, die Aseität komme nur dem Vater zu.[1] War der Schlußstein des alten Dogma, die ὁμοουσία von Sohn und Geist mit dem Vater, aufgehoben, so blieb nur ein Subordinatianismus übrig, der noch einige Zeit durch Combination mit sabellianischen Elementen sich vor der reinen Geschöpflichkeit des Sohnes, vor Ebionitismus angelologischer oder anthropolo-

[1] Hieher gehören Whiston und Samuel Clarke 1712. In Deutschland: Töllner um 1760, Flatt 1781, Döderlein.

giſcher Art konnte zu ſichern ſuchen.[1] Aber dieſer Subordinatianismus fand ſich aus ſeiner Künſtlichkeit und unklaren Zwittergeſtalt erſt heraus, wenn das aufgenommene Princip des Deismus ſein Schickſal erfüllte, was im Rationalismus der Wolffſchen Schule geſchah.[2] Wegſcheider ſagt: Omnem pluralitatem in deo rationi aperte repugnare. — Quamlibet trinitatis explicationem philosophicam, vel unum subjectum et triplicem eius relationem seu operationem, vel tria subjecta intelligendi et volendi facultate propria defendentem necessario abire vel in Sabellianismi vel in Tritheismi aut Arianismi errores. Wegſcheider beſpricht aber gar nicht das Poſitive, was die Kirche will, nämlich um mit Gerhard zu reden, Relationen Gottes nicht bloß zur Welt, ſondern zu ſich ſelbſt; verſchiedene zu unterſcheidende Exiſtenzweiſen Gottes. Daß aber nun die wahre Einheit Gottes gegen Heidenthum oder Pantheismus und daß ebenſo ein lebendiger Begriff von dieſer Einheit gegen Judenthum oder den lebloſen Deismus erſt in der Dreiheit des Einen geſichert iſt, das bewährt ſich an dem antitrinitariſchen Rationalismus ſelbſt. Der ältere ſtellt die Welt ſo ſelbſtändig Gott gegenüber, daß beide einander fremd ſind, die Welt für Gottes Mittheilung oder Gemeinſchaft weder empfänglich noch deren bedürftig, Gott aber in ſeiner Erhabenheit weder geneigt noch im Stande, ſich mitzutheilen und zu offenbaren. Wie damit für den Menſchen die Religion aufhörte, und nur eine Moral übrig bliebe, ſo würde da aus Gott ein lebloſes fernes Weſen, das an der Welt ſeine Grenze hätte und ſo aufhörte abſolut zu ſein. Daher dieſer Monarchianismus in Zweifel an Gottes Exiſtenz endigt. Eine ſolch leere, thatloſe unbekannte oberſte Einheit kann nicht mehr auf den Namen Gottes Anſpruch machen. Denn Kraft, Leben, Freiheit, Liebe iſt da in die Welt verlegt.[3] Uebrigens auch der Gottesbegriff des ſogenannten bibliſchen Supernaturalismus läßt nur Gottes deiſtiſche Weltſtellung zuweilen durch Wunder und Offenbarungen unterbrochen werden.

[1] So ſollte nach Paul Maty 1720 Gott, d. h. der Geiſt Gottes, ſich mit einem präexiſtirenden hohen creatürlichen Weſen verbunden haben, das in Chriſtus die Menſchheit annahm.

[2] Wegscheider, Instit. § 92. 89.

[3] Röhrs Briefe über den Rationalismus 1813 vertreten einen faſt fataliſtiſchen Mechanismus des Weltlaufs, den ſie mit pelagianiſcher Freiheitslehre unbefangen verbinden.

Auch der Sabellianismus lebte wieder auf. In unvollkommenen Gestalten war er schon in der Reformationszeit besonders bei Campanella, Mich. Servede u. A. aufgetreten.[1] In nicht pantheistischer Weise will Clericus bloß eine Offenbarungstrinität, nicht Unterschiede in Gottes Wesen, sondern nur in Gottes Gedanken.[2] Der eine Gott habe verschiedene Beziehungen zum Weltgedanken. Verschiedene, bei uns successive Gedankenreihen seien in Gott simultan. Nach der einen Reihe heiße Gott Vater, nach der anderen Sohn. Das führt Reusch[3] als Wolfianer so aus: Gott als Vater habe die vollkommenste Vorstellung des Möglichen, als Sohn die Verbindung dieser Möglichkeiten zu allen Weltsystemen, als Geist die vollkommenste Erkenntniß der besten aus der Vergleichung dieser resultirenden Welt. Ebenso nach Seiten des Willens sei Gott voluntas primitiva, media, finalis. Das wäre Modalismus und wiese zwar auf drei Principien in Gott, die aber nur unmittelbare Beziehung zur Welt hätten und die Welt als eine Entfaltung der verschiedenen Modi zwar nicht des göttlichen Seins, aber der göttlichen Activität oder Energie erscheinen ließen. Sabellianisch ist auch das Swedenborgische System, sowie Samuel Urlsperger.

2. Wissenschaftlich bedeutender sind aber erst die Systeme von Schelling und Hegel. Sie wollen der todten deistischen Weltansicht des Rationalismus und Supernaturalismus einen lebendigen Gott entgegenstellen, Gott daher nicht mit Spinoza als Substanz, sondern in Bewegung und als Subject denken. Indem sie einen lebendigeren Gottesbegriff suchen, können sie nicht umhin, Unterschiede in Gott anzuerkennen, und rühmen sich, das vom Supernaturalismus fast aufgegebene Dogma von einer göttlichen Dreieinigkeit wieder hergestellt zu haben. Hegel nennt die Trinität die Angel der Welt, Schelling in seiner Philosophie der Mythologie tritt den Beweis an, daß die Verschiedenheit der Religionen aus einer Dreiheit göttlicher Potenzen stamme, die er auch speculativ abzuleiten sucht. Man wird auch ihren Systemen das Verdienst nicht absprechen dürfen, für die metaphysischen Grundlagen des Trinitätsbegriffs etwas geleistet zu haben.

[1] Vgl. Trechsel, Die Antitrinitarier, und Tollin, Michael Servede 1877.
[2] Liberii de S. Amore Epist. Irenopol. 1679. Später wurde er Arianer.
[3] Introductio in theologiam revelatam.

Aber Schelling in seinem früheren System und Hegel blieben in einer Lehre stehen, wonach Gott die Endlichkeit wesentlich als Moment an sich habe; sie tragen Leiden, Wechsel und Veränderung in Gott hinein, und lassen ihn aus einem potenziellen Sein sich in der Welt zur Actualität in einem trinitarischen Processe erheben. Der göttlichen Einheit soll Leben, Bewegung, Unterschiedlichkeit dadurch beiwohnen, daß die Gottheit in ihrer Explication und Actualität Welt wird. Die Welt ist diesen Systemen der Sohn Gottes, Gott im Andernsein, in der Vielheit. Indem endlich Gott aus der Vielheit der Welt zurückkehre in sich, nämlich im Menschen, in welchem er sich denkt, seiner selbst bewußt wird, sei Gott Geist. Allein da die Welt im Werden und nicht vollendet ist, so kann Gott in ihr sich nicht absolut als Geist haben und wenn er nicht anders als in ihr sich wissen soll, so ist Gott nur der Möglichkeit nach absoluter Geist; er für sich ist nur eine Potenz oder ein Keim. Die Welt wäre nichts anderes als Gott selbst im Momente, der nie vollkommene Wirklichkeit ist.[1] Daher hat Schleiermacher mit Recht diesen Weg, der nur zu einem werdenden Gott führt, nicht mitgehen wollen, sondern Gottes sich selbst gleiche Erhabenheit über Welt und Veränderlichkeit festgehalten. Er lenkt zum christlichen Gottesbegriffe zurück, indem er Gott auch nicht will als die Weltkraft, nicht als die Welteinheit, sondern als die absolute Causalität denken.[2] Und auf der andern Seite verwirft er auch den Gottesbegriff des Deismus als einen todten.[3] Dennoch erklärt er sich bestimmt für die sabellianische Denkweise gegen die athanasianische und will alle Unterschiede aus Gott fernhalten. Indem ihm aber Gott für sich in unbeweglicher Sichselbstgleichheit des Thuns und Seins beharrend, nur das Princip der Welt und ihrer Gegensätze ist: so hat er an dieser schlechthin unterschiedslosen Einheit, diesem reinen Sein als dem Höchsten und Innersten in Gott nicht die Möglichkeit, eine Welt aus Gott abzuleiten, er hat die Brücke verloren, um Gott sich selbst mannigfaltig in der Welt offenbaren zu lassen, besonders im Sohn und im H. Geist, was doch sein Glaube festhält. Die Schwierig-

[1] Schopenhauer und Hartmann's Unbewußtes (das bloße Potenz ist, wie Schopenhauers Wille) haben daher an Schellings früheres System anknüpfen können.

[2] Vgl. seine Dialektik und seine Glaubenslehre Bd. 1.

[3] Vgl. Runze, Schleiermachers Lehre von Gottes Gerechtigkeit 1877.

keiten, in die ſich die Annahme verwickelt, der Eine abſolut einfache und ſich ſchlechthin nur gleiche Gott verhalte ſich ſeinerſeits ewig gleich zur Welt, werde aber von dieſer um ihrer verſchiedenen Empfänglichkeit willen verſchieden zurückgeſtrahlt, ſind oben (S. 355) erörtert. Man wird das deiſtiſche Element, was hierin liegt, nicht in Abrede ſtellen können.

Da nun aber Gott, um auch nur als Cauſalität der mannigfaltigen realen Welt gedacht zu ſein, in ſich eine Fülle haben muß und nicht bloß eine Identität ſein kann, die nur Negation des Unterſchiedlichen wäre, ſo iſt nicht zu verwundern, daß der bedeutendſte Theil der Schule Schleiermacher's hierin ihm nicht gefolgt iſt, ſondern den Verſuch der Conſtruction einer Trinitätslehre gemacht hat, ein Verſuch, dem überhaupt die meiſten bedeutenderen neueren Dogmatiker, zum Theil auch Philoſophen, mit mehr oder minder Klarheit über die Nothwendigkeit ihres Unternehmens ſich angeſchloſſen haben.

3. Die neueren Conſtructionsverſuche der Trinitätslehre mit Zuhülfenahme der ewigen Weltidee. Während Hegel und Schelling (in ſeinen früheren Werken) das Leben der wirklichen Welt und des Geiſtes für die Trinität verwenden, ſuchen die Philoſophen K. Ph. Fiſcher,[1] Weiße[2] (ähnlich Fichte der Jüngere) zur ewigen Abſolutheit, die jene nicht erreichen, da die Welt nicht vollendet, ſondern im Werden iſt, den Gottesbegriff dadurch ſich vollenden zu laſſen, daß ſie ſagen: auch abgeſehen von der realen Welt ſei Gott ewig in ſich abſolut vollendet. Dabei leitet ſie das Beſtreben, die Trinitätslehre aus der abſtracten Höhe wieder zurückzurufen und mit der lebensvollen Welt in Verbindung zu bringen. Da nun zum Selbſtbewußtſein ein Anderes gehöre, von dem ſich Gott unterſcheide, ſo ſei die Annahme nothwendig, daß Gott ſein abſolutes Selbſtbewußtſein ſich ewig vermittle durch Conception des Gedankens ſeines Andern oder der Weltidee, der Idealwelt, was Weiße mit dem κόσμος νοητός der Alexandriner, ihrer Logologie und auch der Engellehre in Verbindung bringt. Allein wenn Gottes Selbſtbewußtſein ſich erſt durch die Weltidee oder Idealwelt vermittelt, ſo iſt

[1] Idee der Gottheit 1839.
[2] Philoſ. Dogmatik I. Stud. und Krit. 1841.

die Weltidee nicht mehr aus einem ſelbſtbewußten freien Gott abzuleiten: ſie müßte vielmehr dem bewußtlos wirkenden Naturgrunde Gottes entſteigen, wenn ſie dem göttlichen Selbſtbewußtſein vorangehen und dieſes für Gott erſt vermitteln ſollte. Auch könnte ſie Gott ſein Selbſtbewußtſein nur vermitteln, wenn ſie Gottes vollkommen adäquates Gegenbild wäre. Aber mit welchem Rechte wird denn dieſes Gott adäquate Ebenbild, deſſen es zum Selbſtbewußtſein bedürfe, unmittelbar Weltidee, Idealwelt genannt? Es könnte ja auch Gott ſelbſt ſein und dann dieſes Ebenbild Gottes Urbild der Welt. Warum ſoll Gott zuerſt Andres denken als ſich ſelbſt? Uebrigens denkt Weiße den Vater als Urgrund, Urweſen, und nennt ihn die ruhende Fülle (complexus rerum intelligibilium), gleich der Memoria Auguſtins:[1] den ſich ſelbſt denkenden Urgrund, das ſei der Grund des Deismus, die reine Potenz. Der Sohn dagegen ſei der Grund, das intellectuell Cauſirende, die göttliche Gemüths- oder Phantaſiewelt (intellectus) mit unendlichem ideellem Productionstrieb — was für ſich der Gott des Pantheismus ſei. Der Geiſt aber ſei der ſittliche Wille, der die Idealwelt teleologiſch oder ethiſch wolle. K. Ph. Fiſcher bezeichnet umgekehrt den göttlichen Sohn als den Urwillen, oder als die intellectuelle Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, dagegen den H. Geiſt als Intelligenz oder als Urgeiſt, wie im Menſchen der natürliche ſeeliſche und geiſtige Factor zuſammenwirken. Aber bei Weiße und Fiſcher würden ſich namentlich Sohn und Geiſt nur wie Eigenſchaften unterſcheiden.

Wenn Weiße den H. Geiſt als Liebe, den Sohn als Weisheit bezeichnet und Fiſcher das Umgekehrte kann plauſibel zu machen ſuchen, ſo beweiſt das nur, daß Beides, Erkennen und Wille nicht zu trennen iſt und daß, wenn vom Sohn und Geiſt ſoll geredet werden, beiden, wenn auch nicht in gleicher Weiſe, Antheil an Beidem wird zuzuſchreiben ſein.

Verwandt mit dieſer Trinitätslehre, die durch die Weltidee in Gott ſich vermittelt, iſt aber auch Lücke's Theorie.[2] Für die dreifache göttliche Offenbarung einen Grund in Gott anzunehmen, erkennt Lücke als nothwendig für den chriſtlichen Glauben, will aber nicht in und für Gottes

[1] Philoſophiſche Dogmatik I. S. 437.
[2] Grundriß der evang. Dogmatik 1845. S. 124 und Stud. u. Krit. 1840.

inneres Leben ſelbſt eine Dreiheit. Er ſieht in Gott nur die Einheit von drei ewigen Offenbarungsprincipien, welche ſtets bereit oder gleichſam in Dispoſition ſind, in die Wirklichkeit hervorzubrechen, was ſie denn auch thun, wenn die Zeit erfüllet iſt. Da erſchließt ſich gleichſam auf Aufforderung der Welt Gott zu dem dreifachen Werk der Offenbarung, deſſen Glieder zeitlich auseinander treten, die aber vor Gott und in Gott ewig Eins ſind.[1] Lücke ſucht hierdurch die ökonomiſche Trinität, die bei der ſabellianiſchen Denkweiſe Vergänglichkeit und Zufälligkeit nicht überſchreitet, zu ewiger Bedeutung zu erheben, und das iſt ein Fortſchritt. Aber wir hätten doch auch da nur eine Trinität der göttlichen Weltidee, noch nicht Gottes ſelbſt; genauer: nur eine auf die Welt bezogene Trinität, obwohl er in Gott drei ewige reale Potenzen für die Offenbarung anerkennt, die in Gott ihre ewige Weſenseinheit haben. Aehnlich Beyſchlag.[2] Er will einen tranſcendentalen Grund für die ökonomiſche Trinität, eine ontologiſche, vor- und überweltliche, aber nicht eine von der Welt abſehende; vielmehr iſt ihm die Idee der Welt, wie ſie in der des Menſchen gipfelt, ewig in Gott, ein weſentliches Moment ſeines dreieinigen Weſens, nicht erſt ſeines Willens. Die Idee des Menſchen oder die Urmenſchheit bildet ihm den unterſcheidenden Charakter der zweiten Hypoſtaſe von der erſten und motivirt die Selbſtunterſcheidung Gottes überhaupt. Der Weltidee oder Urmenſchheit in Gott ſchreibt er eine Realität in Gott zu. Wiefern ſie ſolche haben könne, macht er nicht klar: es iſt namentlich nicht einzuſehen, wie etwas Unperſönliches könne die Urmenſchheit ſein. Auch droht in dieſer oberſten Spitze, wie bei Apollinaris, dem der Logos der Urmenſch iſt, eine Vermiſchung Gottes und der Welt.

Etwas weiter führt Tweſten.[3] Gottes immanentes und tranſeuntes Sein müſſe zuſammenſtimmen, alſo aus dieſem jenes erkannt werden. Nun ſei die Welt der Offenbarung eine Vielheit, Gott aber eine Einheit. Der Uebergang von der Einheit zu dieſer in Gott gründen-

[1] Aehnlich v. Hofmann; deutlicher als in ſeinem Schriftbeweis (ſ. o. S. 371) in der Einleitung zur theolog. Ethik 1878.

[2] Chriſtologie N. T. 1866. S. 249 ff.

[3] A. a. O. II, 199; vgl. Liebner I, 226.

den Mehrheit der Offenbarung sei nur vollziehbar durch den Mittelbegriff des schöpferisch die Welt umfassenden Gedankens Gottes, der ewig in Gott sei. Aber derselbe Gedanke sei auch selbst Gott, nämlich Gottes inneres Wort, der Abglanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens. So wäre die Welt als reale das äußere Wort Gottes, als gedachte das innere, Bestimmtheit Gottes selber, und wir hätten die Zweiheit des Urgrundes oder Urwesens und des Offenbarers, d. h. dessen, in welchem das Urwesen geoffenbart ist. Aber ein drittes kommt nach Twesten dazu. Gott nämlich muß auch erkannt werden, was nur durch Gott möglich. Das Princip der inneren Mittheilung nun, wodurch Erkenntniß zu Stande kommt, ist der Geist, das Princip subjectiver Offenbarung, während der Logos das Princip objectiver Offenbarung Gottes ist. Wie aber Gott sich offenbart, so ist er auch; indem er sonst nicht offenbar wäre. Die Principien oder Momente der Offenbarung werden auch in Gottes innerem Wesen begründet und enthalten sein. Und hieran schließt Twesten [1] eine lichtvolle Exposition der immanenten Trinität aus dem göttlichen Selbstbewußtsein an. Um noch bestimmter als hier das Bild Gottes von sich selbst von dem Weltbild in Gott zu unterscheiden, hält dagegen Nitzsch ontologische trinitarische Unterschiede in Gott fest, die jedem Rathschluß über die Welt und der Weltidee vorangehen, aber ohne eigenen Constructionsversuch. Auch Lücke's Grundriß scheint, da die Offenbarungstrinität ihren Grund nicht in der Welt, sondern in Gott selbst haben müsse, eine ontologische Spitze der Trinität in Gott selbst anzunehmen geneigt, die aber nur Geheimniß sei. [2]

4. Werfen wir noch einen Blick auf die neueren Versuche, ohne Vermischung der Gottesidee mit der Weltidee oder der trinitarischen Unterschiede mit eigenschaftlichen eine Trinität abzuleiten, so verdienen diejenigen kaum Erwähnung, die an den Satz neuerer Philosophen anknüpfen: daß das Leben eine Verschiedenheit mehrerer Factoren erfordere. [3]

[1] A. a. O. 203 ff.

[2] Lücke, Grundriß der evang. Dogmatik 1845. S. 124 f.

[3] So Oschinger in seiner Abhandlung über die Trinität, die aber die göttlichen Unterschiede als gegeben voraussetzt und sich mit dem Problem ihrer Einigung beschäftigt.

Von Anderem abgesehen ist Mehrheit nicht Dreiheit. Mehr verspräche die Ableitung aus dem geistigen Leben. Zunächst aus dem Selbstbewußtsein, nach zahlreichen älteren Vorgängen von Athanasius bis Lessing. Diesen Weg schlagen neben Andern Billroth, Sengler, Zukrigl und Günther ein, der die Dreiheit von Satz, Gegensatz, Gleichsatz für die Trinität verwendet.[1] Der Mangel bei den Theorien dieser Gattung für sich ist, daß für das zweite Glied kein realer Unterschied pflegt erreicht zu werden, sondern nur ein ideeller als objectiver Gedanke. Bei dem dritten Glied aber pflegt eine den andern coordinirte Unterschiedlichkeit nicht gewonnen zu werden, sondern entweder tritt es nur als die Summe der beiden andern oder als das Resultat des Processes so auf, daß das dritte Glied die absolute göttliche Persönlichkeit selber wird.

Mehr realistisch verfährt Schelling mittelst seiner Potenzenlehre.[2] Eine Construction auf metaphysischer oder ontologischer Grundlage. Er sucht in seinem späteren System aus der Metaphysik des Geistes als freien, aus der Ontologie der Freiheit zu zeigen, daß Gott müsse trinitarisch gedacht werden. Er setzt dabei Gott als ewig persönlich voraus schon abgesehen von der Welt, der idealen und der realen, aber von Gottes ewiger innerer Persönlichkeit werde uns Kunde durch seine That oder Selbsterweisung, in metaphysischem Empirismus, d. h. durch die Erfassung der Geschichte, die in ihren ewigen, lebendigen Kern eindringt. Aber was wir rein rational zu erkennen vermögen, das sind ihm die Potenzen, die den Kreis der Möglichkeiten umspannen, die im Begriff des reinen Seins liegen, oder die möglichen Seinsgestalten. Er unterscheidet drei Potenzen oder Seinsgestalten, aus denen sich sowohl das göttliche Leben, als das Leben der Welt verstehen lasse, das Seinkönnende, das Seinmüssende und das Seinsollende. Jenes Erste ist das Ansichsein; das Zweite der reine Actus des Seins (oder das reine

[1] Vgl. Cölestin 1834. Billroth, Religionsphilosophie; Twesten II, 203 ff. Sengler, Idee Gottes.

[2] Vgl. Schellings Construction in seiner Philosophie der Offenbarung, wozu seine rationale Philosophie zu nehmen ist. Vgl. meine Abhandlung über Schellings Potenzenlehre, Jahrb. f. deutsche Theol. V, 1. und Heyder in Herzogs Real-Encyclopädie XIII, 531 ff. Art. Schelling.

Hingegebensein), das Dritte ist das bei sich seiende oder sich besitzende Sein, das im Actus auch Potenz und in der Potenz auch Actus und durch beides zusammen Geist ist. In Gott nun seien diese drei Seinsgestalten ewig geeint und dadurch sei Gott persönlicher, freier Geist. Damit eine Welt sein könne, werden sie aufgelöst, so seien sie in ihr außer einander; sie bilden Stoff, Form und Ziel der Welt, (causa materialis, formalis, finalis). Die Geschichte der Welt charakterisire sich in ihren Weltaltern je nach dem Uebergewicht dieser drei Potenzen. Auf die Trinität nun macht er hievon folgende Anwendung. Der wahre Monotheismus ist Einheit der drei Potenzen. Die Alleinherrschaft der ersten dieser sich aufstufenden Potenzen ist ihm die Zeit der Tautousie — dem Sabellianismus entsprechend; die der zweiten die in der Welt zum Sohne wird, die Heterousie, — Arianismus —, während die Vollendung in der Homousie gegeben sein wird. Schelling macht aber seinen Begriff der Persönlichkeit Gottes nicht deutlich; ebensowenig wie die Potenzen, die in Gott in ewiger Harmonie sind, zugleich noch eine andere außergöttliche Existenz in der Welt haben können, wo sie endlich und werdend auftreten, und wie die absolute göttliche Persönlichkeit dadurch doch nicht müsse in den Proceß des Werdens hineingezogen werden. Es scheint da nur entweder zu einer Scheinwelt zu kommen, oder zu einer Auflösung der göttlichen Einheit, sei es durch Selbstverdoppelung der Welt zu lieb oder durch Selbstdepotenzirung und Leiden, aus denen sie erst durch einen Proceß sich wieder zu sich selbst herstellen kann.

Rothe bleibt nicht bei dem Selbstbewußtsein oder der Willensseite für sich stehen, sondern leitet aus der Metaphysik der Persönlichkeit überhaupt eine Trinität in Gott selbst ab, von nicht bloß eigenschaftlicher Art, sondern als dreifache eigenthümliche Subsistenzweise Gottes, obwohl er gegen die kirchliche Form der Trinitätslehre sich ablehnend verhält.[1] Die biblischen Begriffe, Vater, Sohn, Geist haben es, meint er, allein mit der Welt der Offenbarung zu thun, nicht mit der inneren göttlichen Trinität. Gleichwohl erscheint ihm eine solche nothwendig, weil nur durch einen ewigen Proceß trinitarischer Art Gott könne ewig persönlich

[1] Theolog. Ethik I, 59 ff. 1. A.

ſein. Die Trinitätslehre nun, welche die erſte Ausgabe ſeiner theologiſchen Ethik aufgeſtellt, will gleichſam die Stufen bezeichnen, durch welche der abſolute Gott ſich ewig zur Perſönlichkeit vollendet. Gott iſt erſtens *Weſen*. Als Weſen iſt er denkend ſetzender, in ſich verſchloſſene Potenzialität, die ſich ſelbſt auswirken, objectiviren, die Unterſchiede aus ſich herausſetzen und entlaſſen will. Als der Geſetzte iſt Gott zweitens *natura*, nicht factura; er wird zur natura, zum Gedachten, um durch dieſe Vermittelung ewig Perſönlichkeit zu ſein. Als natura wird er ſich ſelbſt *werkzeuglich* für ſeine *Perſönlichkeit*. Wie unſer leibliches Leben dem Werden der menſchlichen Perſönlichkeit dient, ſo ſei Gott in der Exiſtenzweiſe der natura ſich werkzeuglich für ſein freies Selbſtbewußtſein oder ſeine Perſönlichkeit. Sie ſei das laterum, wodurch Gott ſein Selbſtbewußtſein ſich ewig vermitteln kann.[1] Nun hätte aber drittens Gott ſich noch nicht vollſtändig objectivirt, wenn der gedachte und geſetzte Gott nicht auch ſetzend und denkend wäre. Gott muß ſich, um ſich vollſtändig zu objectiviren, auch als Setzenden, Denkenden objectiviren, d. h. ſich ſubjectiviren. Der damit geſetzte, gedachte Gott iſt Selbſtbewußtſein oder Vernunft und Selbſtthätigkeit oder Freiheit, beides zuſammengefaßt: abſolute Perſönlichkeit.[2] Das ſei einerſeits Vollendung der Selbſtobjectivirung Gottes oder Abſchluß der natura, andrerſeits eine neue, für ſich andere Form des Seins Gottes, indem die Natur damit hinausgegangen iſt über ihren Begriff. Die Perſönlichkeit trägt auch das Weſen und die Natur Gottes in ſich.[3] In dieſer Conſtruction hat jedoch das letzte Glied als abſolute Perſönlichkeit eine Stellung, die für die beiden anderen nur die Bedeutung von Momenten an dieſem Dritten übrig läßt, während er doch andererſeits die Drei coordiniren und im Dritten ein Neues, nicht bloß die Summe der beiden andern ſehen will.[4]

Beſonderen Beifall haben endlich die Verſuche der Conſtruction

[1] S. 71.

[2] S. 63—65.

[3] S. 68.

[4] S. 67. In der zweiten Ausg. 1867. I, § 37. S. 142 hat Rothe dieſe Conſtruction fallen laſſen, iſt aber nun bei einer bloßen Zweiheit des inſichſeienden, perſönlichen und des ſich offenbarenden Gottes ſtehen geblieben.

aus der göttlichen Liebe gefunden.[1] Sartorius ſagt: Gott iſt die perſönliche Liebe. Liebe aber iſt nicht ohne ein Anderes, ihren Gegenſtand, ſonſt wäre ſie Ichſucht. Der Gegenſtand der Liebe muß eine Perſon ſein. Ich heiſcht ein Du, Liebe eine Zweiheit von Perſönlichkeiten. Ohne dieſe Zweiheit wäre Gott abſoluter Egoismus. Die göttliche Liebe als communicativum sui theilt ſich vollkommen mit. So muß der Vater mit unendlichem ewigem Liebeswirken die ganze Herrlichkeit der Gottheit in einem zweiten Selbſtbewußtſein, dem Sohn concentriren. Aber, obwohl unterſchieden, müſſen ſie auch wieder Eins ſein. Sie ſind das durch die gegenſeitige Liebe zwiſchen Vater und Sohn. Zur Liebe gehört alſo eine Dreiheit: amare, amari, redamare. Die Gegenliebe, oder erwidernde Liebe, ausgehend von Vater und Sohn, gehe nämlich nicht in zwei Auswirkungen auseinander, ſondern ſie eine ihre Fülle und concentrire ſich als Geiſt zur dritten Hypoſtaſe. Dieſe Conſtruction, ſo anziehend ſie auf den erſten Anblick iſt, findet für den H. Geiſt keine Ebenbürtigkeit, er iſt nur die gegenſeitige Liebe des Vaters und des Sohnes, gleichſam ihrer Liebe Summe; daß er ebenſo wie der Sohn ein relativ ſelbſtändiger Factor im göttlichen Liebesproceß ſein müſſe, iſt nicht nachgewieſen. Aber auch der Sohn iſt dem Vater nicht ebenbürtig conſtruirt; denn dieſer ſoll auch ſchon in ſeinem Inſichſein ohne den Sohn abſolute Liebe ſein und nur für die nothwendige Bethätigung dieſer Liebe, wozu ein Object gehöre, wird der Sohn gefordert. Da iſt die Aseitas ganz in den Vater verlegt, was ſubordinatianiſch wird. Die Subordination führt aber immer zu einer Art von Tritheismus wie umgekehrt.[2]

[1] So bei Julius Müller, Lehre von der Sünde A. 3. II, 182 f. Ohne nähere Ausführung, Plitt a. a. O. Meier, Geſchichte der Trinitätslehre. 2 Bde. 1844. Schöberlein, Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe 1848, und Geheimniſſe des Glaubens 1872; vgl. oben S. 378. Beſonders aber bei Sartorius, Die heilige Liebe 1851. I. und Liebner, Die chriſtl. Dogmatik aus dem chriſtol. Princip 1849. Außerdem vgl. Mehring, Religionsphiloſophie, und die Abhandlung über die immanente Weſenstrinität in Fichte's Zeitſchrift. Neue Folge V, 2. H. Merz, Chriſtenthum und Perſönlichkeit in Stirms Studien der würt. Geiſtlichkeit XV, 1, 2. Alb. Peip, Trinität. in Herzogs Real-Encyclopädie Bd. 16, S. 437—468.

[2] Das iſt die richtige Einſicht von Peip a. a. O., wie auch Liebner mit Recht darauf beſteht, daß keine der Hypoſtaſen ohne die andere gedacht werden könne. Vgl. auch Frank, Syſtem der chriſtl. Wahrheit 1, 196 ff., der auch richtig es ſchlechthin abweiſt, die göttliche Einheit (die ihm abſolute Perſönlichkeit iſt) und

Man wird aber auch nicht zugeben können, daß, wenn Gottes Liebe sich auf sich selber richtet, dieses Ichsucht sein müsse. Wenn Gott sich als das schlechthin Gute, mithin auch als die Liebe liebt, so ist solche Selbstliebe so wenig egoistisch, daß im Gegentheil nichts mehr liebewerth wäre, wenn Gott nicht als dieses Gute sich liebte. Jedes Andere kann doch nur durch dieselbe Güte, die in Gott ist, liebewerth sein. Vielmehr von der h. göttlichen Selbstliebe ist der Ausgangspunkt zu nehmen. Aber endlich: Diese Construction erreicht nur eine dreimalige Wiederholung Eines und Desselben, nämlich drei absolut liebende Personen. Insofern thut sie zu wenig für den Unterschied. Sind die Personen gleich und ewig liebend, so wird ihnen allen das redamare, das doch auch ein amare ist und auch ein amari zukommen, und ihr Unterschied sinkt so zusammen. In der kirchlichen Trinitätslehre kann es sich nicht bloß um dreimaliges Setzen desselben handeln. Der Unterschied, der bei Sartorius bleibt, reducirt sich darauf, daß der Vater allein setzende Liebe ist, allein Aseität hat, was aber, wie gesagt, wenn auch wider Willen zum Subordinatianismus treibt. Es wird eine Hauptaufgabe sein, statt mit der griechischen Kirche dem Vater zum voraus ein störendes Uebergewicht zu geben, schon die Aseität mit Athanasius trinitarisch zu bestimmen. Die drei ewigen Glieder der Trinität werden sich gegenseitig bedingen und nur als auf einander bezogene den wahren Gottesbegriff constituiren. Was die Liebe besonders betrifft, so käme es mithin darauf an, in den drei Hypostasen die drei Factoren zu sehen, durch welche die absolute Liebe erst ewig constituirt wird und ohne die sie, also auch der Vater noch gar nicht Liebe wäre. Von der bloßen Bethätigung der Liebe, die erst das Zweite ist, wird zur Metaphysik oder Ontologie der Liebe zurückzugehen sein. Die Unterschiede in Gott sind bei Sartorius nur postulirt für die Bethätigung der Liebe, nicht eigentlich begründet, sondern es wird nur vorausgesetzt, daß, wenn die Liebe sich soll bethätigen können, ihr drei göttliche Objecte müssen gegeben sein. Dieses Setzen der Unter-

die Dreiheit wie Gattungseinheit und individuelle Mehrheit zu unterscheiden. S. 197. Jede der Hypostasen sei immer nur mit den andern und durch sie persönlich und constituire die Persönlichkeit Gottes mit, die eben durch die dreifache Setzung seiner selbst zu Stande komme.

ſchiede käme nach Sartorius eigentlich nur dem Vater zu; wodurch unwillkürlich die Gefahr entſteht, den Sohn und Geiſt in die creatürliche Sphäre zu verſetzen. Bedeutend höher ſteht Liebner, ſofern er eine richtige Erkenntniß hat, daß eine gegenſeitige Bedingtheit der drei Hypoſtaſen durch einander und der Einheit durch die Dreiheit anzunehmen iſt.[1] Jede der Hypoſtaſen, ſagt er, iſt nur durch die anderen Perſonen und in ihnen Perſon; Gott iſt Perſon in drei Perſonen, was man gelten laſſen kann, wenn man das zweitemal das Wort Perſon nicht im gleichen Sinn, wie das erſtemal nimmt, ſondern im Sinne von dreifacher Exiſtenzweiſe. Gott, der abſolut perſönliche, ſei nur als der dreiperſönliche. Ebenſo iſt es zu loben, daß er ſchon das abſolute Leben, ja alle Kategorien des Gottesbegriffs als in ſich trinitariſch beſtimmt denken will, ſo daß jede der Hypoſtaſen eine andere Daſeinsweiſe der ſämmtlichen göttlichen Eigenſchaften oder der Gottheit iſt.[2] In der Ausführung aber wird ihm der Sohn freilich nur eine Wiederholung des Vaters; das Ethiſche in beiden ſtellt er völlig gleich dar, nur daß dem Vater die Initiative in der göttlichen Selbſtbegründung oder Aſeität verbleibe.[3] Jeder von beiden iſt ihm Einheit der ethiſchen Freiheit und Nothwendigkeit. Noch mehr wird ihr Unterſchied wieder bedroht, wenn er vom Vater und Sohne ſagt,[4] ſie ſeien in einander verloren, ſie machen ſich in gegenſeitiger Hingabe unſelbſtändig gegen einander, ja ſie vertauſchen ihr Selbſtbewußtſein, ihr hypoſtatiſches Sein, — Sätze, durch welche er die theologiſche Subſtruction für ſeine kenotiſche Chriſtologie zu ſchaffen hofft, wodurch aber die göttlichen Unterſchiede wieder ihre Feſtigkeit verlieren, ebendamit ſein ganzer trinitariſcher Aufbau. Dem ſoll nun zwar Das vorbeugen, was er über den H. Geiſt ſagt. Aus der Doppelheit der Hingabe des Sohnes an den Vater und des Vaters an den Sohn, ſagt Liebner, bricht die Nothwendigkeit eines Dritten hervor, das den Unterſchied in der Einheit und die Einheit im Unterſchiede bewahrt. Die wechſelſeitige Hingabe, das ſich zum

[1] Liebner I, 148.

[2] Seite 124. 129: Alſo nicht der Vater allein iſt Aſeität, wie nach Arminius außer Thomaſius manche Neuere wollen, ſondern ſchon die Aſeität iſt trinitariſch zu denken. Aehnlich auch Voigt, Jahrb. für deutſche Theol. III, 2.

[3] Seite 129.

[4] Seite 112.

Mittelmachen beider wäre nur ein ewiges Herüber und Hinüber, die ewige Unruhe, wenn nicht der Proceß des Liebeslebens im Geiste zum Abschluß käme. Es bedürfe dazu daß sie bei ihrem ewigen Sichaufgeben aneinander selbständig bleiben können, eines gemeinsamen Objectes ihrer Liebe, von dem sie, wie sie es lieben, gemeinsam geliebt werden, oder sich zurückempfangen, das ihnen gleich sein müsse und das sie einander gegenüber selbständig mache. Der Geist ist ihm so Princip der Einigung, des absoluten Gleichgewichts, nicht der ganze Gott, aber ein neues aus Gott quellendes Princip, Bedingung der vollkommenen Realisirung des Wesens Gottes. Allein da der Sohn in dieser Construction als Liebe wesentlich nur Wiederholung des Vaters ist, so findet das Princip der Einigung nicht einen Gegensatz vor, der der Einigung bedarf. Es kann nach dem Bisherigen nicht genügen, die Trinität nur für Bethätigung der Liebe zu verwenden, vielmehr schon dazu, daß Gott Liebe sei, welche, wenn sie ist, allerdings sich bethätigen wird, wird er trinitarisch sein müssen.

C.

Positive Darstellung der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit.

§ 31.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften führt als in ihre tiefere Wahrheit in die göttliche Trinität zurück. Die Gottheit muß, um das wirkliche und absolute Urleben, Urwissen und Urgute zu sein (§ 23, 26, 27), als sich selbst begründend und selbstbewußt, wie als die sich selbst wollende Liebe gedacht werden. Dies ist nur dadurch möglich, daß sie sich von sich selbst ewig unterscheidet und ewig zu sich aus ihrem Andersſein zurückkehrt, d. h. dadurch, daß Gott trinitarisch ist. Wie Gott in allen seinen Eigenschaften trinitarisch sein muß, so schließen sich auch die göttlichen Eigenschaften erst durch die Trinität harmonisch zu der Einheit zusammen, durch welche wie der Pantheismus so der Deismus ausgeschlossen, Transcendenz und Immanenz positiv geeint werden können. Das ewige Resultat der ewigen Selbstunterscheidung Gottes von sich mit der ebenso ewigen

Rückkehr in ſich iſt aber der Organismus der abſoluten göttlichen Perſönlichkeit, ſo daß nur derjenige wahrhaft den perſönlichen Gott denkt, der den trinitariſchen Gott, die Gewähr der abſoluten Perſönlichkeit nicht in Abrede ſtellt.[1]

1. Wir fragen vor Allem, welches Intereſſe nimmt der Glaube an der Trinitätslehre und der Löſung ihrer Probleme? Das innere Weſen Gottes, alſo auch die immanente oder Weſenstrinität gehört zu den *βάθη θεοῦ* (1. Kor. 2, 11), von welchen die menſchliche Zunge nur ſtammelt. Wir haben, um mit Martenſen zu reden, eine lebensvolle Erkenntniß und Anſchauung von ihr noch nicht. Wir vermögen nicht, uns in Gottes eſoteriſche Herrlichkeit zu verſetzen. Hier gilt das Wort: Gott wohnt als Dreieiniger in einem Lichte, dazu Niemand bringen kann. Wir ſchauen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, nicht von Angeſicht zu Angeſicht. Unſerer nur ſtückweiſen Erkenntniß wird erſt folgen ein Erkennen, gleich wie wir erkannt ſind. Aber eine Erkenntniß des Schattenriſſes oder der Grundlineamente iſt nach derſelben Stelle[2] möglich, und dazu unter den mancherlei Gaben auch die der Gnoſis der Kirche verliehen. Sind auch Gottes Tiefen unergründlich, ſo hat er doch ſich offenbaren wollen, und nicht an ſeinem Offenbarungswillen, ſondern nur an uns kann es liegen, wenn wir im Nichtwiſſen des Wiſſenswertheſten, ſtatt in immer wachſender Erkenntniß Gottes ſtehen. Bloßes Geheimniß hat Gott nicht bleiben wollen. Seine Tiefen ſind auch Tiefen ſeiner den Kindern ſich erſchließenden Liebe. Gewiß ſie erſchließen ſich der treuen Arbeit der Kirche nur allmählich, und der kennt Gott nicht, der mit ſeiner Arbeit zufrieden, fertig und ſatt iſt. Aber deshalb dürfen wir die Arbeit der größeſten Geiſter der Kirche für tiefere Gotteserkenntniß nicht überflüſſigen Vorwitz nennen oder ihren Ertrag gering ſchätzen. Thomaſius,[3] wenn er ſich gegen alle dieſe Arbeiten nur ſkeptiſch verhält, hat Recht zu ſagen, „er möchte ſeinen Glauben nicht darauf gründen“. Aber der Glaube ſoll überhaupt nicht auf die Wiſſenſchaft ſich gründen, wohl aber ſoll aus dem Glauben eine Wiſſenſchaft erwachſen. Kann doch ſelbſt Thomaſius nicht umhin, eine Anſicht aufzuſtellen, die, weil

[1] Vgl. Frank, Syſtem der chriſtl. Wahrheit § 14. S. 44 ff.
[2] 1 Kor. 13, 12.
[3] I, 118.

er zu wenig der Frage sich zuwandte, nicht befriedigend ausfiel.[1] Es läßt sich unwidersprechlich zeigen: der Glaube selber stellt hier der Wissenschaft Probleme, indem er, wie die H. Schrift eine göttliche Dreiheit enthält, die als mit der Einheit Gottes vereinbar erkannt sein will, wenn der Geist als glaubender und als denkender mit sich in wirkliche Einheit kommen soll. Ferner darf behauptet werden, es bedarf namentlich unsere Zeit einer lebendigen Erneuerung der Erkenntniß vom trinitarischen Gott, ja durch dieselbe einer Erneuerung des Gottesbegriffs überhaupt. Betrachten wir dieses zuerst.

Es ist früher (§ 30, 3) darauf aufmerksam gemacht, daß die Reformationszeit die neue, anthropologisch-soteriologische Erkenntniß noch nicht für die Trinitätslehre verwerthete, im Gegentheil diese nur in ihrer ererbten Gestalt, aber auch bereits mit spürbar geringerem Interesse an dieser fortpflanzte. Der religiöse Geist hatte durch die Reformation und von ihr ab sich dem Interesse an der in Gott freien Persönlichkeit zugewendet. Diese aber fand in der überlieferten Form der Trinitätslehre zu wenig Nahrung, zumal die weitere Lehrausbildung so gut wie nichts dazu that, um den inneren Zusammenhang zwischen den höchsten Interessen der christlichen Persönlichkeit und zwischen der trinitarischen Frage wissenschaftlich herauszustellen. Aber ebenso haben wir auch die Folgen davon gesehen, wenn die beiden Hauptmassen des christlichen Dogma, die theologische und die anthropologisch-soteriologische so heterogen und gleichgültig auseinander standen. Es folgte zuerst Entfremdung, weiterhin Gegnerschaft gegen die erstere, aber alsbald auch das Wiederaufleben der alten, vorchristlichen Gotteslehren, sei es mehr jüdischer oder mehr hellenischer Art, sobald das sie niederhaltende Gewicht der kirchlichen Trinitätslehre geschwunden war. In dieser Wiederkehr des Gegensatzes der einseitigen Transcendenz und der einseitigen Immanenz Gottes in der Welt, bei welchen beiden das religiöse Interesse gleich wenig befriedigt ist, liegt nun aber bereits eine Warnung dagegen, sich nur ablehnend gegen die kirchliche Trinitätslehre zu ver-

[1] S. o. S. 371. Seine Ansicht bleibt, wie die des Eusebius v. Caes. in einer Halbheit stehen, vereinigt sabellianische Elemente (Uebergewicht des Vaters, der eigentlich allein ihm sensu eminenti Gott ist, und Wesensgleichheit des Sohnes) mit subordinatianischen.

halten, wie ein Impuls dazu, jenen im vorigen Jahrhundert eingetretenen Bruch zwiſchen den beiden Hauptmaſſen dadurch zu heilen, daß ihre innere Zuſammengehörigkeit, ſei es auch in entſprechend modificirter Form, in das helle Licht des Bewußtſeins geſtellt werde. In der That ſtellt nun auch das bleibende Weſen des chriſtlichen, zumal evangeliſchen Glaubens die Aufgabe, ihn mit der Idee von Gott als trinitariſchem die Einheit Gottes mit inneren Unterſchieden in ihm zu vereinigen; denn der Glaube weiſt durch ſich ſelbſt auf ſolche Unterſchiede in Gott zurück. Für die perſönliche Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtus im Glauben iſt der objective Beſtand von ewigen Unterſchieden in Gott die nothwendige Vorausſetzung. Dieſer Beſtand iſt der Realgrund, der im Glauben, dieſer geiſtlichen, göttlich-menſchlichen Realität präſent und wirkſam iſt. Denn einmal in der gottmenſchlichen Perſönlichkeit Chriſti iſt der objective Grund für unſre Gemeinſchaft mit Gott enthalten. Mit ihm verbunden wiſſen wir uns in ihm mit Gott in Gemeinſchaft und verſöhnt. Das wäre aber nicht möglich, wenn nicht in ihm die Fülle der Gottheit wohnte, wenn nicht in ihm ein eigenthümliches und bleibendes Sein der Gottheit ſtattfände, das ſo außer ihm nicht iſt, eine Seinsweiſe Gottes, die auf einen inneren Unterſchied Gottes in ſich als ihren ſicheren, ewigen Grund zurückweiſt. Der Glaube ſelbſt könnte ſeine Integrität nicht mehr behaupten, wenn er es ſich gefallen ließe, in Chriſtus dem Sohn Gottes nur die Mittheilung einer göttlichen Kraft an den Menſchen Jeſus, ſtatt eine beſondere göttliche Heilscauſalität zu ſehen. Es könnte Chriſtus uns nicht mehr der Erlöſer ſein, mit welchem geeint wir mit der Gottheit ſelbſt geeint ſind, wenn nicht Gott in ihm weſentlich als uns erlöſender wäre, wenn wir vielmehr in Jeſus nur einen geiſterfüllten Menſchen und eine Creatur wie wir zu erblicken hätten.[1] Die anti-

[1] Viele, zumal in der Gegenwart, meinen das evangeliſche Glaubensprincip, das ihnen noch theuer iſt, feſthalten zu können auch bei Verwerfung der immanenten Trinitätslehre. Das Geſagte iſt der Grund, warum das folgerecht nicht möglich, warum vielmehr auch der Glaube inneren Störungen und Trübungen ausgeſetzt ſein muß, wenn nicht für die ewige Erlöſung, die in Chriſti Perſon (nicht bloß in Lehre oder Vorbild) gefunden iſt, der ewige Grund im göttlichen Weſen ſelber anerkannt wird. Die weitere Folge iſt dann mehr und mehr eine ebjonitiſche Chriſtologie (in Beziehung auf Jeſus) und — was hievon nur die Kehrſeite — eine doketiſche in Beziehung auf den „Chriſtus", nenne man ihn nun den „idealen Chriſtus" oder „das göttliche Princip des Chriſtenthums", oder Gott oder H. Geiſt.

trinitarischen Bewegungen der neueren Zeit haben es vollends deutlich gemacht: es bleibt folgerichtig nur die Wahl, entweder Gott unitarisch zu denken, dann aber auch in Jesu nur einen Menschen zu sehen, oder aber, wenn er der Gottmensch sein soll, ewige Unterschiede in Gott selbst festzuhalten, also den Beweis zu übernehmen, daß damit die Einheit Gottes wohl bestehe. Ebenso aber trägt der Glaube, dieses göttliche Werk, auch die Signatur des H. Geistes an sich, das Bewußtsein seiner Immanenz in dem Herzen und in der Gemeinde, die mit dem Sein Gottes in Christus nicht identisch ist, aber Christum in uns verklärt und durch ihn zum Vater führt.[1] Diese Heilscausalitäten, die in Christus und dem H. Geist gegeben sind, weiß der Glaube nicht als bloß vorübergehende, sondern bleibende Seinsweisen Gottes, die daher in dem ewigen nicht wechselnden Wesen Gottes selbst begründet sind. Somit trägt der christliche Glaube in und an sich selbst die Spur einer göttlichen Dreiheit. Ebenso ist aber auch, mit Nitzsch zu reden,[2] für den biblischen Theologen die unausweichliche Nothwendigkeit da, in den Vorstellungen des Logos, der bei Gott war und Gott ist, des vorweltlichen Ebenbildes und Abglanzes der Gottheit, des die Tiefen Gottes erkennenden Geistes die Elemente der wesentlichen, immanenten Dreieinigkeitslehre zu erkennen. Da nun aber der christliche Glaube nicht minder, als eine Dreiheit der Heilsursprünge, auch die Einheit Gottes in sich schließt, so ist es der Glaube selbst, der die scheinbare Antinomie zwischen der Einheit und Dreiheit, die beide in ihm gesetzt sind, aufstellt, also sie aufzulösen auffordert, um nicht vor sich selbst als ein Widerspruch zu erscheinen. Wenn der Glaube auch nur versucht, die in ihm gegebene Dreiheit in die göttliche Einheit zurückzuführen, und ihre Vereinbarkeit mit dieser nachzuweisen, so wird schon dieses nur so möglich sein, daß zugleich die Einheit als in einer Dreiheit sich wahrhaft darstellende und nicht verkürzte, die Dreiheit als in der Einheit bewahrte, von dieser für sich selbst gewollte, gesetzte, also abzuleitende aufgezeigt wird. Und da von der Einheit schon die allgemeine menschliche Vernunft eine gewisse Kunde hat, das eigenthümlich Christliche aber in jener Drei-

[1] Vgl. Thomasius a. a. O. I, 57. 58. Frank, System der christl. Gewißheit I, 303. System der christl. Wahrheit I § 14 ff.

[2] Nitzsch, System, Ausg. 6 S. 189.

heit beſteht, die den unbeſtimmten Rahmen jener Einheit gleichſam ausfüllt und belebt, ſo wird der Dialog zwiſchen Vernunft und Chriſtenthum in Betreff der Gotteslehre als grundlegendes höchſtes Problem die Löſung jener Enantiophanie anzuſehen haben. Bis dahin, daß der Nachweis der Vereinbarkeit der Unterſchiede mit der göttlichen Einheit genügend geleiſtet iſt, kann inzwiſchen der einfache Glaube von der Zuverſicht leben, daß er *könne* geleiſtet werden. Aber dieſe Zuverſicht ſelber kann in die Länge nur lebendig bleiben, wenn nicht bloß die Behauptungen der Unmöglichkeit einer Dreieinigkeit widerlegt, ſondern wenn auch Fortſchritte in der chriſtlichen Erkenntniß gemacht werden und dafür etwas geſchieht, daß die Trinitätslehre wieder lebendig dem Ganzen der chriſtlichen Lehre einverleibt, als ein wichtiger fruchtbarer Factor erkannt werde.[1]

2. *Ziel.* Die Erkenntniß, daß der Glaube die Spur einer göttlichen Dreiheit an ſich trage, wie er Glaube an Gottes Einheit iſt, genügt noch nicht zur wiſſenſchaftlichen Begründung der Trinitätslehre, ſtellt im Gegentheil nur erſt das *Problem*, wie die Dreiheit mit der Einheit ſich reime? Nach dem gegenwärtigen Stand der trinitariſchen Frage wäre die Arbeit an ihr offenbar dann erſt befriedigend vollbracht, wenn der innere Zuſammenhang nicht bloß des chriſtlichen Glaubens mit einer Dreiheit, ſondern der Trinitätslehre mit dem Glauben auf ſeiner reformatoriſchen Stufe evident gemacht wäre, wozu gehören wird, daß die Trinitätslehre ſich nach einer neuen Seite erſchlöſſe, die in innerer Homogeneität mit dem reformatoriſchen Glaubensprincip ſteht, nicht aber einen bloß lockeren oder zufälligen Zuſammenhang mit demſelben zeige. Iſt die Ueberzeugung errungen, das *evangeliſche Glaubensprincip* ſelbſt beſtehe keineswegs in ſeiner Reinheit auch ohne Trinität, vielmehr die bewußte neue und gottebenbildliche Perſön-

[1] Nicht minder folgt aber auch aus dem geſchilderten Stande der Dinge, daß alle Mitarbeiterſchaft an dieſem Problem willkommen zu heißen iſt, wenn ſie nur wenigſtens die ökonomiſche Trinität wirklich feſthält. Denn dieſe hat nicht bloß einmal, in der Geſchichte der erſten Jahrhunderte zur immanenten Trinität geführt, ſondern bleibt immer der legitime Weg dazu. Diejenigen, welche jene feſthalten, ſind in der evangeliſchen Kirche als berechtigt anzuſehen, weil ſie das *Fundament* feſthalten, von wo aus weiter kann gebaut werden. Hiefür aber etwas zu leiſten, iſt mehr werth, als durch unberufenes Richten die wirklichen Arbeiter zu ſtören.

lichkeit finde ihre objective und absolute Begründung nur in Gott als Dreieinigem, andrerseits die Dreiheit und die Einheit schließen sich nicht aus, sondern fordern sich: so wäre das evangelische Bedürfniß der Gnosis nach dieser Seite hin befriedigt. Es käme also darauf an, daß für das Bewußtsein zumal der evangelischen Christenheit die Dreieinigkeitslehre das dem Glaubensprincip zugekehrte Wesen der Trinität zureichend herausstellte und so den Schein zerstreute, der die ererbte Trinitätslehre umgiebt, als diene sie bloß intellectuellen Interessen oder als sei zwischen ihr und der Welt, der gottebenbildlichen, christlichen Persönlichkeit nur ein loser Zusammenhang. Das Ziel muß uns sein, daß die Trinität sich vielmehr vor dem gläubigen Erkennen auch als das objective theologische Fundament der christlichen Persönlichkeit, ebendamit des eigenthümlich Evangelischen legitimirt. So erst sind die beiden dogmatischen Hauptmassen von beiden Seiten zusammengeschlossen.

Nun ist das Charakteristische der evangelischen Stufe der Frömmigkeit mit der Einigung der objectiven (sog. formalen) und der subjectiven (s. g. materialen) Seite des evangelischen Princips gegeben, welche in der christlichen Persönlichkeit zur Durchdringung und Wirklichkeit gelangt und mit welcher Einigung der vorreformatorische Gegensatz zwischen Autorität, Gesetz, Nothwendigkeit einerseits und Freiheit andrerseits zur principiellen Lösung gelangt ist. Die Idee dieser Persönlichkeit enthält, daß sie weder mit bloßer Subjectivität identisch, noch bloß der selbstlose Wiederschein fremder Mächte oder Autoritäten ist; weder in Willkür noch in bloßer Gesetzlichkeit steht, indem vielmehr in ihr das Freie mit dem sittlich Nothwendigen und das Nothwendige mit dem Freien zur lebensvollen Einheit zusammengeschlossen, also das Princip des Heidnischen, d. h. der falschen Freiheit oder Willkür (des Antinomismus), und das Princip des ungläubigen Judenthums oder der falschen Gesetzlichkeit überwunden ist, zwischen denen das Mittelalter ruhelos schwankte. Aber die Einigung dieser mächtigen, weltbewegenden Gegensätze, Autorität und Freiheit hat in der christlichen Persönlichkeit, in der „Freiheit eines Christenmenschen", wie die Reformation sie verkündigt, nur erst ihren anthropologischen Ausdruck in unmittelbar religiöser Weise gefunden, noch nicht ihren theologischen, obwohl doch das höchste von ihr Auszusagende ist, daß sie gottebenbildlich sei. Die richtige evangelische Eini-

gung dieser Gegensätze muß in Gott selbst ihre ewige Nothwendigkeit, ja ihr ewiges Urbild und ihr oberstes Princip haben. Und da die Gegensätze, deren Einigung in der christlichen Persönlichkeit sich vollzieht, ethischer Art sind, so muß es darauf ankommen, die reformatorische Grunderkenntniß von der christlichen Persönlichkeit auch objectiv theologisch in dem ethischen Gottesbegriff sicher zu stellen, indem die Nothwendigkeit dieser Gegensätze, wie ihre Einigung in ihrer absoluten Begründung, d. h. in Gott selbst in seiner ethisch gedachten Trinität aufgezeigt wird. Es sollen damit die Versuche, auch abgesehen von dem specifisch christlichen und speciell evangelischen Standpunkt Trinitarisches in Gott zu erkennen, in ihrer Bedeutung nicht herabgesetzt werden. Vielmehr da, wenn Gott trinitarisch ist, dieses durch jede der Grundbestimmungen seines Wesens durchzuführen sein muß (s. o.), so hat auch die s. g. physische und die logische Construction der Dreieinigkeit ihre Nothwendigkeit, daher wir mit ihnen beginnen werden. Aber durch diese für sich wäre der Zusammenhang der Trinitätslehre mit der evangelischen Stufe des Glaubens, die einen neuen Sehpunkt für das Gottes-Selbst- und Welt-Bewußtsein bildet, noch nicht geschlossen. Und doch muß es gerade hierauf noch besonders ankommen, wenn für die evangelische Stufe die Trinitätslehre nicht scheinbar von untergeordnetem Werth bleiben soll. Ein loses Verhältniß zwischen beiden ist schon dadurch ausgeschlossen, daß der evangelische Glaube selbst ein trinitarisches Problem stellt (s. o. S. 398). Die trinitarischen Constructionen der Väter des vierten Jahrhunderts blieben aber nur bei physischen und logischen Formen stehen, können daher dem Bedürfniß des evangelischen Glaubens nicht genügen, der wesentlich eine ethische Größe ist. Wir bedürfen noch einer solchen Construction dieser Lehre, welche sich eignet, in der ethischen Trinität das göttliche Fundament der gläubigen christlichen Persönlichkeit nachzuweisen. Es ist daher nicht zufällig, sondern als hoffnungsreicher Zug der Theologie der Gegenwart zu begrüßen, daß sie bestimmter als je auf die Erkenntniß des ethischen Wesens Gottes gerichtet ist, was sich auch in trinitarischen Constructionsversuchen der achtungswerthesten Art aussprach (§ 30 b Schluß). Das wahrhaft Ethische besteht eben in der Einigung des wahrhaft Nothwendigen und Freien, steht aber selbst auch wieder mit dem Physischen und Intellectuellen im innigsten Zu-

sammenhang. Daß das Problem so liegt, steht fest, wie weit auch die Lösung noch hinter dem Ziele möge zurückbleiben. Wir wollen aber an die Arbeit gehen mit dem Bewußtsein, daß hier noch Schätze zu heben sind, auf welche das reformatorische Princip wie mit Fingern weist, ja deren Hebung für seine Reinerhaltung erforderlich ist; wollen uns auch nicht schrecken lassen durch den Schein der Abstractheit, der unvermeidlich ist, wo es sich um die reinen, alles beherrschenden letzten Principien handelt, die aber von selbst im weiteren Verlauf gleichsam Fleisch und Blut annehmen werden.

§ 31a Fortsetzung.

I. Die Trinität der physischen Bestimmungen des Gottesbegriffs.

Daß Gott nicht ein starres Sein, sondern lebendig ist, und Leben in ihm selber dadurch, daß er durch sich selbst lebt, ist früher besprochen (§ 21). Er hat und ist nicht bloß Leben für Andres, an das er sich verlöre, sondern vor Allem für und in sich selber, bedarf aber auch nicht wie wir eines Anderen außer ihm für sein Leben, eines Stoffes oder einer Anregung.[1] Er ist durch sich das Leben, weil er in sich die Aseität hat. Mit Recht sagt Julius Müller:[2] Der Begriff der Aseität sei ganz real und positiv zu fassen, als Selbstbegründung, Selbsterzeugung, vermöge deren Gott sich ewig zu dem macht, was er ist, nicht aber ein fertiges, starres Sein ist. Ist nun aber die göttliche Selbstbegründung als reale zu denken, so ist damit schon ein Unterschied in Gott, wenigstens eine Dyas gesetzt, Gott ist wirkender schlechthin, aber das Gewirkte ist nicht zunächst Welt, sondern dem Wirkenden schlechthin adäquat, absolute selbst wieder wirkende Wirkung. Dem ist nun hinzuzufügen: Diese zweite wirkende Ursache kann in ihrem Wirken nicht fortgehen zu einer endlosen Reihe gleicher, einer

[1] Joh. 5, 26.

[2] Lehre von der Sünde II, 170 ff. A. 3. Der Begriff der Aseität sei ein unumgänglicher, Gottes Unbedingtheit und Unabhängigkeit nicht ein bloß negativer Begriff, wie unsere alten Dogmatiker annehmen. Die wahre Bedeutung der Causa sui sei, daß Gottes Wesen seine eigne That sei. Aehnlich Frank, System der christl. Wahrheit I, 111. Etwas Grundloses anzunehmen kann nicht von der Vernunft verlangt sein.

dritten, die eine vierte wirkte und ſo fort in unabſehbarer theogoniſcher Reihe, das wäre die heidniſche Vorſtellung, ſondern die Einheit der Gottheit bleibt nur bewahrt, indem die lebendige Wirkung oder das gewirkte Lebendige ewig den Weg zurückfindet zu dem erſten Wirkenden und ſo dem Ziele dient, daß durch ſie als Wirkung hindurch Gott ſich ſelbſt ewig begründet. Es wendet ſich Gott als *αἰτιατόν* Gotte als *αἴτιον* wieder zu, ſo daß das Cauſalitätsverhältniß in ein Wechſelverhältniß übergeht (§ 21). Aber dieſe Zurückwendung des Gewirkten zum Wirkenden findet nur ſtatt durch Vermittelung eines dritten, das ſie eben ſo in Verſchiedenheit erhält wie verbindet. In jedem lebendigen Organismus iſt eine Wechſelwirkung unbeſchadet der Unterſchieblichkeit der Glieder; aber das iſt nur dadurch möglich, daß das Leben nicht einer geraden Linie gleicht, auf der es immer Neues, Andres producirt, auch nicht eine bloße Hin- und Herbewegung zwiſchen zwei Punkten iſt, ſondern ein in ſich zurückkehrender Kreislauf, oder dadurch, daß die relativ ſelbſtändigen, dirimirten Glieder zuſammengehalten ſind durch ein die Centrifugalkraft im Gleichgewicht mit der Centripetalkraft Haltendes Princip der Einheit, welches keines der beiden Glieder, auch nicht das Ganze iſt, aber ebenſo die Glieder in ihrem Unterſchiede erhält und beſtätigt, wie einigt. Dies Princip der Einigung im Organismus des abſoluten Lebens nennen wir den H. Geiſt, dem auch eine phyſiſche Bedeutung zukommt. Er conſtituirt dieſen Organismus mit, wie er ſelbſt durch die Glieder deſſelben mit bedingt wird. Das Princip der Einigung ſetzt die Unterſchiede voraus; wiederum aber auch die Unterſchiede das Princip der Einigung, denn Gott könnte ſich nicht dirimiren, wenn er nicht des Princips der Einigung ſicher wäre. So wird durch Vermittelung des dritten die Selbſtbegründung möglich: trinitas dualitatem ad unitatem reducit. Dagegen das Stehenbleiben bei einer Zweiheit der Principien würde das Ziel der Selbſtbegründung nicht erreichen, weil ohne ein zur Einheit zurückführendes Princip entweder das Zweite ein Drittes, das Dritte ein Viertes und ſ. f. ins Unendliche producirte, oder müßte Gott, weil er, von ſich ausgehend, ſich nicht wieder erreichte, es gar nicht zu einer realen Cauſalität in ſich kommen laſſen und ſo bliebe er nur eine abſolut einfache, mit ſich identiſche, ſtarre Subſtanz. Dieſe Wahrheiten ſind großentheils ſchon Erkenntniß der griechiſchen Kirche.

Es iſt ihr bleibendes Verdienſt, daß ſie über den ſabellianiſchen Subſtanzbegriff und über den Arianismus, der Gott nur als Cauſalität der Welt, ihn in ſich aber nur als den abſtract einfachen Punkt der Identität mit ſich ſelbſt denkt, hinausgehoben, und für die Selbſtunterſcheidung Gottes, ebendamit aber für die ontologiſche Trinität die Grundlegung gewonnen hat, indem ſie Gott, allerdings noch ohne nähere Erörterung und dogmatiſche Feſtſtellung des dritten Gliedes, als abſolute oder ſich ſelbſt begründende Cauſalität dachte.

II. Die logiſche Trinität.

Daß Gott ſelbſtbewußt ſei durch den Sohn, das zu denken lag frühe nahe, wenn er das Ebenbild des an ſich unſichtbaren, nicht offenbaren Gottes oder der Spiegel iſt, der ſein Weſen (Hypoſtaſis Hebr. 1) charakteriſtiſch darſtellt. Wie denn auch ſchon die Väter des vierten Jahrhunderts Conſtructionsverſuche dieſer Art gemacht haben. Nur wurde wieder der H. Geiſt lange nicht in Beziehung zum göttlichen Selbſtbewußtſein geſetzt, während der Apoſtel ihm gerade hierfür eine eminente Bedeutung zuweiſt. Die genauere Betrachtung lehrt aber, daß das abſolute göttliche Selbſtbewußtſein nur kann trinitariſch gedacht werden. Wir fanden früher: Gott iſt nicht bloß abſolutes Denken, ſondern auch Wiſſen.[1] Folglich, iſt fortzufahren, iſt er auch Wiſſen nicht bloß von Anderem, ſondern vor Allem auch von ſich ſelbſt. Die abſolute Energie ſeines Wiſſens muß auch in ſeine eigenen Tiefen dringen, und zwar ſo, daß er nicht bloß ſein Denken denkt, ſondern auch ſein Sein und Leben, ja daß die ganze in ihm beſchloſſene Fülle der realen Kräfte des Lebens, der Schönheit und Harmonie durchleuchtet iſt von ſeinem Selbſtbewußtſein. Und dadurch iſt er ideell, oder in Wiſſensform ſein ſelbſt mächtig und beherrſcht alle Abgründe und Höhen, alle Breite und Weite ſeines Weſens. Nun gehört aber zu allem Wiſſen ein Gegenſatz von Subject und Object, Denkendem und Gedachtem, und erſt mittelſt dieſer Zweiheit und ihrer Einigung kommt Wiſſen zu Stande. Das Gleiche wird auch von demjenigen Wiſſen gelten müſſen, welches Selbſtbewußtſein iſt. Das Object iſt da zwar nicht ein fremdes, aber der eine und ſelbige Geiſt

[1] §§ 26. 27.

ſtellt ſich, um ſich zu wiſſen, ſich ſelber gegenüber. In dieſem Object vergegenſtändlicht, verdoppelt ſich gleichſam der Geiſt in ſich ſelber: es entwirft alſo der abſolute Geiſt in ſolcher inneren Zeugung nicht zunächſt ein Fremdes, z. B. ein Weltbild, nicht die Weltidee (wie viele Neuere voreilig ſchon hier den Uebergang zur Welt, wenigſtens zur Idealwelt gewonnen zu haben meinen), ſondern ſein eigenes Gegenbild oder Ebenbild, auf daß er in ihm ſich ergreife. Aber bei der Zweiheit, die hiemit gewonnen iſt, können wir nicht ſtehen bleiben. Daß ein neues, drittes Princip erforderlich iſt, damit das göttliche Selbſtbewußtſein ewig vollendet ſei, davon muß uns ein Blick auf die Entſtehung des menſchlichen Selbſtbewußtſeins überzeugen. Daſſelbe iſt damit noch nicht wirklich, daß das Menſchenweſen, das an ſich freilich von Anfang an Geiſt zu ſein beſtimmt iſt, unter die Objecte ſeines Bewußtſeins neben Anderem, Fremdem auch ſich aufgenommen, ſich ſelbſt zum Object gemacht hat, was nur durch Selbſtobjectivirung oder durch Diremtion in Subject und Object geſchehen kann. Im Gegentheil, ſo lange vor das Bewußtſein des Menſchen, oder ſeine Anſchauung zwar auch er ſelbſt tritt, aber nur wie eines der andern Objecte, ſo lange hat er wieder ſich ſelbſt noch nicht, ſondern ſpricht von ſich noch wie von einem Dritten, in der dritten Perſon, iſt ſich noch ſelbſt entfremdet, denn er hat zwar unter Anderm auch ſich als Object, aber weiß noch nicht, daß er, der Denkende ſelbſt eins mit dem Gedachten iſt, und umgekehrt. Er hat noch nicht aus dem Gedachten, gleichſam aus deſſen Tiefe ſich ſelbſt, den Denkenden wieder herausgeſchaut und ſo ſich gefunden. Und ſo iſt er noch nicht wirklicher, ſelbſtbewußter Geiſt, nicht Ich. Der Geiſt des Menſchen verhält ſich zunächſt zu ſich nur wie zur Natur. Er bringt ſich als actuellen erſt dadurch hervor, daß er nicht bloß ſich als Object ſich gegenüber hat, ſondern auch aus der Selbſtobjectivirung zu ſich zurückkehrt, und zwar denkend und bewußt, nicht bloß im Gefühl. Das ſind aber Actionen, die der Natur verſagt ſind, denn es fehlen ihr die Potenzen dazu, die Factoren der Gottebenbildlichkeit. Wenn nun unleugbar iſt, daß der Geiſt noch gar nicht als Selbſtbewußtſein exiſtirt ohne das Dritte, das ſich Finden im Gedachten und Denkenden, ohne die Erkenntniß der Einheit beider, die ſeine That iſt, ſo wird als Dasjenige, wodurch der Geiſt erſt ſich über das Naturdaſein erhebt und actueller Geiſt

wird, das Vermögen zu bezeichnen ſein, ſich ſelbſt als actuellen Geiſt hervorzubringen dadurch, daß er ſich ſelbſt findet und hat, oder daß er Selbſtbewußtſein wird, oder Ich. Der actuelle Geiſt iſt ſelbſt dieſe Vermittelung mit ſich ſelbſt, des denkenden und gedachten, die in der Natur ſich nicht findet, die nicht ſo in ſich gehen kann, weil ſie dieſe Tiefe und dieſe Vollſtändigkeit der Factoren der Intelligenz nicht hat, daher aus der Diremtion, die auch bei ihr ſich ſchon theilweiſe findet, nicht in ſich zurückkehren kann. Wenn ein Erwachſener zurückfällt auf dieſe Stufe und ſich ſelbſt fremd wird, da iſt er mente alienatus, woraus beſonders deutlich die Wichtigkeit wie die Neuheit dieſes dritten Factors, des Princips der Rückkehr zu ſich erhellt, das die dirimirten Glieder einigt. Gehört es aber ſo zum Weſen des Geiſtes als ſolchen, daß er Selbſtvermittelung iſt, ſich ſelbſt als actuellen Geiſt hervorbringt, und ohne jene nicht actueller Geiſt wäre, ſondern nach Art des Kindes im Anfang Naturweſen bliebe, im Widerſpruch mit ſeinem Weſen als Geiſt: ſo muß auch der abſolute Geiſt dieſe Selbſtvermittelung oder ideelle Selbſterzeugung ſein, nur daß ſie als ewig geſchehende ihre Wirkung ſtets bei ſich hat, nicht als erſt zeitlich werdende zu denken iſt. Um alſo Alles was er iſt, mit ſeinem Selbſtbewußtſein zu umſpannen, ſetzt Gott dieſes Alles, d. i. ſich ſelbſt in die Gegenſtändlichkeit für ſich, concentrirt alle ſeine Fülle in einem Ebenbild ſeiner, das eine neue d. h. ohne die Selbſtdiremtion nicht vorhandene Daſeinsweiſe ſeiner iſt, nicht ein bloßer Gedanke, ſondern ein realer Gedanke, dem die Weſenheit und Fülle der Gottheit einwohnt und der ein abſolutes Ebenbild der Gottheit iſt, damit er ſich in demſelben ergreifen und wiſſen kann. In unſerem Selbſtbewußtſein freilich ſtrahlt der Geiſt als an ſich ſeiender in das objective Bild unſeres Weſens, das wir in uns entwerfen, ſein Weſen ſelbſt nicht vollſtändig hinein. Wir ſind uns in der Tiefe unſeres Weſens ſelber ein Geheimniß; unſer von uns gedachtes, in das Licht des Bewußtſeins emporgehobenes Weſen iſt nicht unſer ganzes Weſen, und daher haben wir nur eine unvollkommene Selbſterkenntniß; da iſt alſo auch der Unterſchied des Denkenden und Gedachten, die Diremtion oder Objectivirung noch keine vollſtändig durchgeführte. Dagegen dadurch iſt in Gott die vollkommene Selbſterkenntniß möglich, daß er in ſein Gegenbild ſich ſelbſt real und objectiv hineinſtrahlt. Ferner aber dazu, daß Gott ſich

ſelbſt wiſſende Wahrheit oder Weisheit ſei, genügt gleichfalls die Zweiheit des Denkenden und Gedachten nicht; auch das genügt noch nicht, daß das Ebenbild, das nicht bloß Gedankenbild, ſondern real iſt, mehr ſei als bloß gedachtes, geſetztes, nämlich ſelbſtdenkend und ſetzend, und nicht in bloßer Paſſivität bleibt. Es kann nicht genügen, daß Gott nur Bewußtſein des Vaters vom Sohn oder vice versa iſt, in beiden Seinsweiſen aber Gott das Andere ſeiner ſelbſt nur als Anderes wiſſe, nicht aber in dem Andern und durch daſſelbe ſich ſelbſt. Da fände nur eine unendliche Hin- und Widerſpiegelung des göttlichen Weſens nach entgegengeſetzten Seiten hin ſtatt; das göttliche Weſen könnte in ihnen ſich nicht wiſſen, weil Gott als Denkender ſich in dem Gedachten nicht wiederfände. Das geiſtige göttliche Weſen oder die Gottheit, die in doppelter Weiſe in ihnen actuell iſt, bliebe als das gemeinſame Weſen beider unerkannt. Erſt damit, daß die denkende und ſetzende Gottheit, die in beiden iſt, in dem Andern, dem Gedachten, Geſetzten auch ihr eigenes Weſen weiß, iſt das Selbſtbewußtſein in Gott conſtituirt. Dazu aber iſt ein drittes ebenſo reales Princip der Einigung in Gott nothwendig, der H. Geiſt, dem Paulus für die Selbſterkenntniß Gottes in ſeinen Tiefen abſchließende Dignität zuſchreibt.[1] Dieſes Dritte iſt nicht die bloße Summe der beiden erſten Seinsgeſtalten der Gottheit, nicht das göttliche Weſen für ſich, ſondern eine der Exiſtenzweiſen des göttlichen Weſens, wie auch die beiden andern. Es iſt Princip ihrer Einigung dadurch, daß es die Macht in Gott iſt, welche die Einheit des Weſens in den Unterſchieden in das Bewußtſein emporhebt. Es iſt daher in ſeinem Hervorgang logiſch, wenn auch nicht zeitlich, bedingt durch jene Zweiheit. Der H. Geiſt geht hervor aus Vater und Sohn. Aber auch dieſe, müſſen wir hinzufügen, ſind bedingt durch den Hervorgang des Geiſtes aus dem gemeinſamen göttlichen Weſen, da er ihre Rückkehr in die Einheit ſichert. Ein drittes Princip könnte uns freilich der Einheit noch weiter zu entrücken ſcheinen, als die Zweiheit, allein jenes Dritte kommt ihnen nicht von außen, ſondern entſteigt ihnen beiden zumal, die Unterſchiede zugleich beſtätigend und zur Einheit zurückführend. Es ſetzt ſie beide voraus: aber da beide beſeelt ſind von dem Zuge der Gottheit, ſich ſelbſt in dem Andern zu erkennen, beherrſcht von der

[1] 1 Kor. 2, 11.

Richtung auf die ſelbſtbewußte Perſönlichkeit, welche Richtung dem ganzen Proceſſe vorſteht, ſo will gleichſam die Gottheit in jeder der beiden erſten Seinsgeſtalten je aus der andern das „Anſich“ derſelben, ihr Innerſtes hervorſchauen und hervorlocken um darin ſich zu erkennen. Und das kommt ewig zu Stande durch den dritten Factor des abſoluten göttlichen Geiſtes, das Princip der Einigung kraft der Gemeinſamkeit des Weſens.

Anmerkung. Auch in den menſchlichen Gemeinſchaften einigen ſich Zwei durch ein Drittes, in welchem ſie ſich begegnen und erkennen. So iſt das Kind als Drittes zu Vater und Mutter ein Vermittlungspunkt oder Band für ihre gegenſeitige Liebe.[1] So iſt das Dritte, worin ſich die verſchiedenen Glieder in ihrer Einheit erkennen, im Staate die gemeinſame Liebe zum Vaterland und ſeinen Ordnungen; in der Kirche die Gemeinſamkeit des Urſprungs und der Geſchichte. Was die Einzelnen anlangt, ſo ſind ſie ihrer abſoluten und ewigen Zuſammengehörigkeit dann gewiß, wenn ihre Blicke ſich gläubig in Chriſtus begegnen und ſie von dieſer weſentlichen Einheit oder gemeinſamen Begegnung ein Bewußtſein gewinnen.

III. Die ethiſche Ableitung der Trinität oder die ethiſche Dreieinigkeit des göttlichen Willens.

Anmerkung. Die bisherigen Verſuche der Conſtruction einer Trinität aus ethiſchem Geſichtspunkt, namentlich aus der Liebe als einem Gegebenen, pflegten, wie wir ſahen (§ 30b), zwei ſcheinbar entgegengeſetzten Mängeln zu erliegen. Auf der einen Seite leiſten ſie zu wenig für die Bezeichnung von Unterſchieden der göttlichen Seinsweiſen; denn alle drei ſind ihnen nur in gleicher Weiſe abſolute Liebe, liebende und geliebte. Auf der andern Seite lehren ſie eine dreifache Wiederholung dieſer ſelbigen Liebe, was zu einer Trias von drei abſoluten Perſönlichkeiten führt, die durch ihre Liebe zu einer Art göttlicher Familie verbunden ſind, was zum Tritheismus neigt und zur Behandlung der göttlichen Einheit als eines bloßen Gattungsbegriffes führt, unter welchem die Hypoſtaſen als die drei ihn erſchöpfenden Individuen ſtehen. So kann aber dieſe Einheit, Gott, nicht mehr ſelbſt als perſönlich bezeichnet werden. Damit kommt aber auch die Tendenz der Kirche nicht zu ihrem Recht, ſie als verſchieden, und doch wieder als zuſammengehörig ſo zu denken, daß keine richtig gedacht ſei, ohne die andern zugleich mit zu denken, d. h. ſie ſind nicht als Correlatbegriffe gedacht. Wir nun wollen nicht die Liebe als gegeben ſchon vorausſetzen, vielmehr wie für die Aſeität und das göttliche Selbſtbewußtſein eine göttliche Trias zu Grunde liegt, ſo auch für die Liebe die Trias als Baſis zu erkennen ſuchen. Gelingt es zu erkennen, daß der Begriff der Liebe überhaupt erſt durch eine Dreiheit von Factoren zu Stande kommt, die verſchieden und doch ewig zuſammengehörig ſind, ſo werden wir von beiden

[1] Worauf Schöberlein mit Recht aufmerkſam macht.

bezeichneten Mängeln uns frei halten können. Und der Forderung der Harmonisirung der fortgebildeten Trinitätslehre mit dem evangelischen Glauben wird am ehesten entsprochen werden, wenn wir von den trinitarischen, im Glauben gegebenen Spuren uns leiten lassen, um in der göttlichen Dreieinigkeit das Urbild und Princip der in Gott freien, ethischen Persönlichkeit des Christen zu erkennen.

Wir haben wohl früher (§ 26) so viel erreicht, daß Gott als ethisches Urwesen, als das Urgute zu denken ist, und zwar als das reale Urgute. Aber die Art, wie er als ethischer zu denken sei, hatten wir noch nicht zu Ende führen können; vielmehr hatte sich eine Antinomie aufgethan, die dort noch nicht zu lösen war, von der wir aber hofften, daß sie in der Erkenntniß Gottes als der ethischen Trinität sich lösen werde. Es schien nämlich *einerseits* die Realität die Gott als Ethischem ursprünglich zukommen muß, nicht als ethisches Sein gedacht werden zu können, weil dem Ethischen vielmehr wesentlich ist, durch den Willen hervorgebracht zu sein, ja auch in dem Willen sein Dasein zu haben; denn ein willenloses oder nicht durch den Willen gesetztes ethisches Sein wäre eine bloße ethische Natur, contradictio in adjecto. Setzten wir aber *andrerseits*, daß das Gute in Gott seine Realität, ausschließlich dem freien Willen verdanke, so daß keinerlei gutes Sein dem Willen voranginge, so hätten wir als schlechthin Erstes nur einen von dem Ethischen in keiner Weise bestimmten, sondern es schlechthin erst setzenden Willen. Aber ein solcher ethisch gänzlich unbestimmter und schrankenloser Wille wäre vielmehr bloßer Machtwille, bloße Willkür, im Widerspruch mit dem Ethischen; denn dieses darf sich selber nicht der Willkür, die zufällig entscheidet, verdanken (weder so, daß zwar das, was gut ist, gewollt wird aber aus Willkür, noch weniger, wie hier der Fall wäre, so, daß was gut sei, durch die Willkür, überhaupt durch die Kategorie der Macht entschieden wird). Wir blieben abermals im bloß Physischen stehen, kämen über den Naturcharakter des Ethischen, also wieder über eine contradictio in adjecto nicht hinaus. Da machte nur Gottes Machtwille das Gute zum Guten; mit seinem Wesen aber hätte es keinen andern als accidentellen Zusammenhang.[1] Diese Antinomie ist

[1] Vgl. hiezu, was Trendelenburg in seinen Historischen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1855, 2 in der Abhandl. Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie S. 113. 126. 133. 135 wider die Gegensatzlosigkeit oder die

ſchon dem Platon aufgeſtoßen, wenn er die Frage aufwirft: ob das Gute gut iſt, weil Gott es will, oder ob vielmehr zu ſagen ſei: Daß Gott das Gute wolle, weil es gut ſei? d. h. wie ſich das Freie und das Nothwendige in Gott zu einander verhalten? ob die Güte des Guten ſich dem Willen Gottes zu verdanken hat, oder ob die Güte Gottes ihren Grund hat in der Güte des ſeienden Guten, das Gottes Willen beſtimmt? Dieſe Frage konnte vor dem Chriſtenthum nicht gelöſt werden, weil da die Anſchauung einer höheren Einheit des ethiſch Freien und des ethiſch Nothwendigen, in der beide Sätze zu ihrem Rechte kommen, nicht gegeben war. Aber auch das Mittelalter hatte noch nicht die bewußte Erkenntniß dieſer höhern Einheit: ſie iſt vielmehr, wenn auch zunächſt nur in anthropologiſcher Form, die Errungenſchaft oder das Erbtheil der Reformation durch ihren Begriff von der neuen chriſtlichen Perſönlichkeit und durch die in ihr gegebene Unterſcheidung, aber auch Einigung der Autorität, d. h. des ſittlich Nothwendigen und der Freiheit, von Geſetz und Evangelium (§ 31). Daher finden wir, im Mittelalter bricht dieſe Antinomie Platons in neuer, verſtärkter Form hervor und die ungeheuere Tragweite derſelben, oder der Entſcheidung für die eine von beiden Seiten ſtellte ſich im ganzen ſittlich religiöſen Leben des Mittelalters dar; ja wirkt noch in den Anfängen der Reformation nach.

Duns Scotus (wie noch Baco u. A.) hält ſich an die Willensſeite. Er will nicht das innere Weſen Gottes ſelbſt ethiſch beſtimmt denken, ſondern Alles allein in das supremum arbitrium, in Gottes abſolute voluntas geſtellt wiſſen. Dieſes arbitrium Gottes ſoll auch beſtimmen, was als ethiſch gut für die Welt der Vernunftweſen zu gelten habe.[1] Gott gebietet es nicht deshalb, weil es gut iſt in ſich, oder dem nothwendigen Weſen Gottes entſpricht; ſondern gut iſt Alles, was wir gut nennen, nur weil Gott es gewollt, weil Gott es geboten und will, daß es für gut gelte, nicht aber deshalb, weil Gott darin ſich ſelbſt als das ethiſch Nothwendige will. Urtheilt man ſo über das Ethiſche im Gebiet

reine Identität des Göttlichen in ſich mit Beziehung auf den ethiſchen Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit bemerkt.

[1] Vgl. den Artikel D. Scot von A. Dorner, in Herzogs Real-Encycl. A. 2. III, 747. 749.

der ewigen Wahrheiten, so muß das folgerichtig auch auf das Logische u. s. w. ausgedehnt werden. Cartesius sagt: Es habe Gott frei gestanden, es unwahr zu machen, daß in einem Kreise die Radien einander gleich seien. Baco meint, das sei die Versuchung bei Adam gewesen, ein in sich Gutes zu suchen, statt bei dem empirischen Gebot stehen zu bleiben.[1] Die Folgen dieser Ansicht nun, welche nichts in sich selbst ethisch Nothwendiges gelten läßt, sondern was gut und böse sei, lediglich durch die Machtvollkommenheit und Willkür bestimmt werden läßt, sind sehr weitgreifend. Einmal kann da der Mensch in dem Guten nicht ein in sich Gutes, sondern nur das durch Gottes Machtvollkommenheit zufällig Auferlegte sehen, zur freien Erkenntniß aber der innern Güte des Ethischen also auch zum reinen Wollen des Guten, weil es dieses ist und nicht sein Gegentheil, nimmer gelangen. Das Motiv der Handlungen kann da nicht die innere Güte des Guten sein, vielmehr nur Rücksichten, die dem Guten selbst und an sich fremd oder zufällig sind. Denn es gibt ja da für ihn nichts in sich Gutes; sein Gegentheil wäre, wenn Gott es so gewollt hätte, ebenso verbindlich. Da wäre auch von einer inneren Nothwendigkeit der Strafe des Bösen, sowie der Versöhnung und des Versöhners zum Heil nicht mehr zu reden, sondern das Alles müßte von dem zufälligen Gebrauch abhängen, den Gott von seiner Machtvollkommenheit, seinem supremum dominium machen wollte, das die Gesetzgebung auch ändern kann, wie die scotistische acceptilatio zeigt, und wie das im Gedanken des Ablasses enthalten ist. Wenn aber Gott Das, was er heute bei Strafe verbietet, ebenso gut auch wieder für straflos oder gar für gut erklären kann, so ist es weder mit dem Guten noch mit der Verwerfung des Bösen ein wahrer Ernst. Es ist damit der Gottheit ein Indifferentismus gegen den Unterschied von Gut und Böse angesonnen, der nur eine Verehrung der göttlichen Macht ernstlich verlangte. Der Mensch aber bliebe damit für immer und nothwendig in letzter Beziehung auf der Stufe blinden Autoritätsglaubens und der Fügsamkeit gegen die Macht in Furcht oder Hoffnung festgehalten. Was dem Menschen als gut und böse, ja als wahr zu gelten habe, würde so zu einer bloßen Frage der Positivität göttlicher Gesetzgebung; und die Kirche, sofern sie ein Wissen von dem hat, was Gott geordnet, ist dann

[1] Mißtrauen in berechtigte Autorität darf aber nicht für Wahrheitsstreben gelten.

die Autorität oder das Gewiſſen für den Einzelnen. Die ganze ſittliche Lebensordnung bleibt ſo etwas Zufälliges, ja Atomiſtiſches, Zuſammenhangsloſes, nicht mit der Logik der Welt, der Ontologie Zuſammenhängendes; auch nicht mit Gott als dem in ſich Guten, ſo daß Ethik und Religion nur loſe verbunden wären. Wenn endlich Gottes ethiſche Geſetzgebung willkürlich iſt, weil das was Gott gebietet, nicht mit ſeinem Weſen gegeben ſein, ſondern nur von ſeinem Willen abhängen ſoll, ſo kann es auch weſentlich verſchiedene Arten des Guten geben, ſelbſt innerhalb der Menſchheit, ſo kann Gott auch der Willkür des Menſchen Vieles freigelaſſen haben und da iſt dann Raum für Ueberpflichtiges, für Verdienſt im ſtrengſten Sinne. Das Gute bleibt da eine Vielheit von Geſetzen und wird keine Einheit. Dieſes und Aehnliches iſt die Folge, wenn man als das Oberſte und Entſcheidende in Gott die freie Machtvollkommenheit des Willens ſetzt, die ſchrankenlos und exlex erſt beſtimme, was gut oder böſe ſein ſoll, kurz, das Ethiſche vom Phyſiſchen ableitet.[1]

Umgekehrt will dagegen Thomas ein ethiſch Nothwendiges, in ſich Gutes lehren, er will nicht vom göttlichen Machtwillen oder von der Willkür abhängen laſſen, was gut heißen ſoll oder böſe. Aber da bleibt die Frage übrig: wie ſoll dieſes Gute, das nicht erſt durch Gottes Willen

[1] In der Reformation hängt zum Theil auch die Prädeſtinationslehre noch mit dieſem ſcotiſtiſchen Irrthum in dem Maße zuſammen, als ſie die Allmacht (supremum arbitrium dei) als das Oberſte, alles Bedingende anſieht. Doch iſt das im orthodoxen reformirten Syſtem nicht durchgeführt, welches an Gottes Gerechtigkeit, ihrer Nothwendigkeit und Güte in ſich feſthielt. Dagegen haben die Arminianer dieſe Conſequenzen gezogen in Bezug auf Geſetz, Strafe, Verſöhnung, wie noch mehr die Socinianer. Dieſer unethiſche Irrthum zieht ſich aber auch durch neuere Erſcheinungen z B. in England bei S. W. Hamilton und Manſel, welche meinen, es gebe wenigſtens kein Wiſſen von dem in ſich Guten, ſondern nur von dem, was für gut zu gelten hat, ſei es nach empiriſcher Beſchaffenheit des Menſchen, — während doch das Gute die Norm der Empirie ſein muß — ſei es aus poſitiver göttlicher Geſetzgebung. Manſel redet ſogar von einer Macht Gottes, von der er Gebrauch bei Iſrael gemacht habe, Sittengeſetze wie Naturgeſetze zu ſuspendiren. Er nennt dies „moraliſche Wunder". Aber wenn es nichts in ſich Wahres, Gutes gibt, ſo kann auch das Wahre ſich dem Menſchen nicht als in ſich wahr beglaubigen, ſo bleibt nur der blinde knechtiſche Gehorſam des Geſetzesſtandpunktes (Nomismus) übrig. Wird das auf den chriſtlichen Glauben angewendet, ſo heißt das: auf Nichtwiſſen von dem In-ſich-Wahren, ja auf die vermeintliche Unmöglichkeit eines ſolchen Wiſſens den Glauben gründen, d. h. auf Skepticismus (§ 9).

geſetzt wird, ſondern welches wollend er gut iſt, zunächſt exiſtirend gedacht werden? Als Geſetz oder aber als Sein?

Wenn als Geſetz, ſo hätten wir über den wollenden Gott eine ethiſche Norm geſtellt, die wie ein Fremdes, Uebergeordnetes ihn normirte. Wäre es nun von ſelbſt beſtimmend, beherrſchend für Gottes Willen, ſo wäre das ethiſche Geſetz über ihm eigentlich Gott. Und auch wenn man ſagte, das Geſetz des Guten erkenne Gottes Intellectus, aber als ein urſprünglich Außergöttliches, das in ſich wahr und gut, von ſelbſt nach Art einer Naturnothwendigkeit das Sein und den Willen determinire, ſo bliebe wiederum ein ſolches an ſich ohne und außer Gott Wahres und Gutes ein Ungedanke. Ja, wenn doch von ihm Gottes Wille abhängig wäre, wo bliebe in ſolcher Unfreiheit, in der für den Willen keine wahre Stelle iſt, die heilige Liebe?

Nennte man andrerſeits das gute Sein ſelbſt Gott, dächte aber dieſes gute Sein als die Macht, die naturartig den Willen in Selbſtloſigkeit determinirte, ſo führte das wieder zu der Leugnung davon, daß in Gott auch freie Setzung des Guten oder Liebe ſei. Aber ſo könnte wiederum das ethiſche Ideal für den Menſchen nicht die göttliche Perſönlichkeit ſein. Ein Gott, in welchem nicht die freie heilige Liebe iſt, ſondern nur eine naturartige Güte, kann auch dieſe freie Liebe nicht offenbaren noch in uns pflanzen. Da widerſtrebte es dem Begriff des Menſchen nicht, daß er (ähnlich wie angeblich Gott durch ſeine Natur), nur naturartig, magiſch durch die Kirche und ihre Sacramente beſtimmt werde, darüber aber nicht hinaus komme. Da wäre auch für die Verwirklichung des Sittlichen im Menſchen nicht mehr Freiheit in Anſpruch zu nehmen.[1] Und wie die ſcotiſtiſche Lehre zu einem Pelagianismus führt, der freilich auch wieder von der Kirche abhängig macht, ſo die thomiſtiſche zur Magie der Gnade, beidemale aber iſt der wahre Begriff der gottebenbildlichen Perſönlichkeit verſcherzt. So liegt der oberſte theologiſche Grund von dem endloſen Schwanken des Mittelalters zwiſchen Pela-

[1] Spinoza verwandelt gleichfalls den göttlichen Willen in eine bloße Naturnothwendigkeit. Auch Leibniz nähert ſich im berechtigten Gegenſatz zu Carteſius zu ſehr dem Thomas, nach welchem der Wille ſelbſtlos durch Gottes Natur oder Intellectus determinirt wird. Vgl. meine Abhandlungen über Schellings Potenzenlehre und über die Manſel-Mauriceſche Controverſe Jahrbb. für deutſche Theol. a. a. O. Trendelenburgs Hiſt. Beiträge zur Geſch. der Philoſ. a. a. O. und S. 347. 331.

gianismus oder Gesetzlichkeit und zwischen Magie der Gnade darin, daß die mittelalterliche Gotteslehre das ethisch Nothwendige und das Freie nicht zusammenzufassen weiß, sondern sich beides ihr nur ausschließt, wie Dasselbe auch in der katholischen Heilslehre hervortritt während erst in der evangelischen Form des Glaubens das Freie und Nothwendige, Gnade und Freiheit sich einigen.

Daß nun aber Gott, der als der Urgute zu denken ist, ebendeshalb beides, das ethisch Nothwendige und das ethisch Freie sein, also diesen Gegensatz in sich tragen oder sich ewig in denselben dirimiren muß, haben wir schon oben (§ 26 Schluß) gesehen. Jene alte Streitfrage, ob Gott gut ist, weil er das Gute will, oder ob das Gute gut ist, weil Gott es will, muß so beantwortet werden, daß Beides anerkannt wird: Gott will das Gute, weil es gut in sich ist, und es ist gut, weil er es will. Beides ist im religiösen und wissenschaftlichen Interesse zu setzen, beides kann aber nur dann zugleich gesetzt werden, wenn das Urgute, das Gott ist, nicht eine bloß einfache Seinsgestalt hat, sei es als ethisch Nothwendiges oder Freies, sondern eine mehrfach verschiedene, aber absolut zusammengehörige und sich gegenseitig bedingende. Um dieses zu zeigen, müssen wir ausgehen von dem ethisch Nothwendigen, nicht von dem Freien. Denn setzen wir als Erstes mit D. Scotus in Gott nur den absolut freien Willen, ohne ein logisch vorangehendes Nothwendiges, ohne Bedingtheit und Bestimmtheit durch ein ethisch Nothwendiges oder das Gute schlechthin, so käme es nie und nimmer zur ethischen Wirklichkeit oder ethischen Freiheit. Denn auch wenn das Gute oder etwas als Gutes gewollt würde, aber willkürlich, so wäre doch nicht das Gute verwirklicht. Das In-sich-Gute, Nothwendige, nicht willkürlich Gesetzte muß gewollt werden auf nicht willkürliche und doch freie Weise: so erst ist das Ethische verwirklicht.

2. Muß nun also mit dem Ethisch-Nothwendigen begonnen werden, so ist vor Allem zu lehren: Das Ethisch-Nothwendige muß ein Sein haben, und zwar in Gott selbst, oder vielmehr Gott selbst muß das Ethisch-Nothwendige oder das Heilige sein. Denn 1. Die Idee des Ethischen ist nicht durch Willkür gesetzt, es ist das in sich Vernünftige und Gute dem zugleich Sein zukommt (S. 303). 2. Dieses Ethisch-Nothwendige kann aber auch nicht über Gott sein als Gesetz, Macht oder Fatum über ihm; sondern

fällt, da es die höchſte Wahrheit in ſich ſelber iſt, in den Umkreis des göttlichen Seins. Das ethiſch Nothwendige hat ſein ewiges Sein ſo ſehr in Gott, daß er vielmehr ſelbſt das ethiſche Geſetz und das ethiſch-nothwendige Sein iſt, und deshalb hat es ſeine Wahrheit, daß alles Gute gut iſt, weil vom Begriff Gottes als des ethiſch-nothwendigen Seins gefordert. So iſt Gott zuerſt als der Ort, wie der ewigen Wahrheiten überhaupt, ſo der ethiſchen Wahrheit zu denken, in ihm urſtänden ſie, als das Nicht-nicht-ſein-Könnende. Das Ethiſche aber hat ſo zunächſt in Gott die Geſtalt, daß er die heilige Urmacht iſt, die auf ſich nicht kann noch will verzichten, ſondern die ſein und gelten wollen muß als die heilige Nothwendigkeit des Guten, die es ſelbſt iſt, als das ὅσιον.[1] Dieſe erſte Seinsgeſtalt Gottes als des ethiſchen nennen wir mit dem Neuen Teſtamente und nach kirchlichem Herkommen das Princip der Vaterſchaft in Gott. Durch Gott als Vater iſt es, daß es in ſich Wahres, Nothwendiges, Gutes giebt und eine Erkenntniß des in ſich Wahren und Guten möglich iſt. So iſt in der H. Schrift der Vater auch gedacht für die Welt der Offenbarung. Es iſt in ſeinem nicht willkürlichen, ſondern nothwendig guten Sein das Gute und Heilige begründet. Die Geſetzgebung im Innern des Menſchen und auf Sinai weiſt auf ihn zurück, und ſelbſt der Sohn ſieht in ihm nach ſo vielen Stellen des N. T. das ethiſche δεῖ und will nichts Anderes als gut, als was er im Vater ſieht.[2] Die Sünde als Willkür, Gegenſatz gegen das Ethiſch-Nothwendige trennt von Gott dem Vater; der Verſöhner bringt ſich als Bürgen, dem Vater dar zur Verſöhnung der Welt; wie Jeſus ihn auch vor ſeinem Hingang zum Tode anredet: heiliger Vater, gerechter Vater.[3] Der Gott des A. T. iſt überwiegend der heilige Gott. Ebendaher, weil das ethiſch Nothwendige auch für das Weltziel das Entſcheidende ſein muß, iſt dem Vater auch durchweg die Faſſung des Rathſchluſſes beigelegt.

Aber dieſes ethiſch nothwendige Sein, oder das Heilige, das

[1] S. o. S. 308. Aus dem Obigen erhellt auch, warum das göttliche Princip der Offenbarung (der Logos) zuerſt die Seinsgeſtalt des Ethiſchen als des „Heiligen" offenbaren mußte.

[2] So ſchon Luc. 2, 49; vgl. Joh. 8, 29.

[3] Joh. 17, 11. 23.

Gott ist, ist nicht die Beschreibung des ganzen ethischen Gottes, sondern es ist nothwendig, eine zweite Seinsweise Gottes auch für das Ethische zu denken. Wäre Gott als ethischer nur ein Sein, das er in keiner Weise gesetzt hätte, oder setzte, wäre er als ethischer sich selber nur gleichsam unwiderstehlich ohne sein Zuthun, ohne Freiheit gegeben, so wäre das ethischer oder vielmehr unethischer Naturalismus. Die Gottesidee würde zum Fatalismus zurückschwanken. Vielmehr die ewige Selbsthervorbringung, welche schon aus Gottes physischen Bestimmungen wie aus dem Selbstbewußtsein folgt, muß auch als ethische Selbsthervorbringung gedacht werden. Das Gegentheil wäre Tod des Ethischen, was man sich recht deutlich vergegenwärtigt, wenn man sagen wollte, Gott müsse nach physischer Nothwendigkeit die Liebe sein. So gewiß es also zur ethischen Wirklichkeit gar nicht kommen könnte ohne ein ethisch Nothwendiges, das in den Umkreis des göttlichen Seins fallen, eine göttliche Seinsgestalt sein muß, so gewiß will Gott, da er Geist ist und da ihm widerspricht, bloß eine ethische heilige Natur zu sein, sich selbst nicht ein bloß gegebener sein, ein unbeweglich starres ethisches Sein, sondern er will sich als Ethischen lebendig setzen; er hat daher ewig in sich auch das Princip ethischer Bewegung aus sich selbst, oder dem ethisch Nothwendigen gegenüber auch das Princip des Freien als des Werkzeuges für seine ethische Selbsthervorbringung oder Selbstverwirklichung zur absoluten ethischen Persönlichkeit und zur lebendigen Liebe, denn ohne Freiheit, Wollen aus sich ist keine Liebe möglich. Dieses zweite Princip nennen wir Gott als Sohn, die Daseinsweise des geistigen Gottes in Form der Freiheit, wie ja abermals nach dem N. T. und nach kirchlicher Sprache der Sohn das göttliche Princip des Reiches der Freiheit, der Geschichte ist, das Princip der Bewegung ohne Selbstverlust, aber der Bewegung auf Grund der gegebenen Basis, so daß die Willkür kann ferne bleiben. Denn weit entfernt, daß sich das Princip des Freien von dem Ersten losreißen und als Totalität sich für sich als Ganzes constituiren müßte, ist das Freie in Gott auf das ethisch Nothwendige als das logisch Erste zurückbezogen wie für dasselbe gewollt. Diese innere Beziehung des Sohnes auf das ethisch Nothwendige ist im N. T. bei dem menschgewordenen Sohne ausgedrückt durch den Gehorsam, der aber nicht der eines Knechtes oder subordinirten Wesens ist, wie wir gleich sehen,

ſondern des freien Sohnes des Hauſes im Unterſchied von den Nichtfreien.[1] Ihm iſt daher auch den Menſchen gegenüber aller Zwang fremd, wie alle nur ſinnlichen, nicht dem Innerſten entſprechenden und von daher kommenden Motive, daher er um die Liebe der Menſchen wirbt und die ſich ihm Hingebenden recht frei zu machen fähig und gewillt iſt.[2]

Iſt nun dieſer Gegenſatz des ethiſch Nothwendigen und des Freien, den wir in Gott, ſoll er der Urethiſche ſein, nicht miſſen können, ein Widerſpruch, oder läßt ſich erkennen, wie beide Seinsgeſtalten in dem Einen Gott zuſammengehen? Gehen wir aus von dem Guten, als dem nothwendigen heiligen Sein, das abſolut an Würde und Werth iſt, ſo iſt ſeine Nothwendigkeit nicht blinde ἀνάγκη, niemals ethiſch blindes Fatum, ſondern zugleich iſt das ethiſch Nothwendige auch das in ſich Wahre, Vernünftige, Lichtvolle. Weil es (oder Gott in ihm) das ethiſch Nothwendige vertritt und iſt, ſo iſt nicht mechaniſcher Zwang, Willkür oder τυραννίς trotz ſeiner Macht bei ihm. Es iſt der Freiheit nicht abhold, ſondern das ethiſch Nothwendige verlangt nach ſeinem eigenen Begriff vielmehr nach ſeinem ſcheinbaren Gegentheil, der Freiheit als der abſoluten Form, die allein dem ethiſch Nothwendigen adäquat oder genehm iſt. Das ethiſch Nothwendige will ſeine Actualität durch die Freiheit und in ihr haben, es iſt ein Liebhaber der Freiheit, und das Freie erblüht ſo aus ſeinem ſcheinbaren Gegentheil. Gott iſt auch als väterliches Princip nicht ein ſtarres Geſetz oder Sein, ſondern ethiſcher Geiſt, in ihm iſt auch Wille zur Selbſtbehauptung des Ethiſchen als des Heiligen, wie Wollen des Freien, und zwar nothwendiges Wollen deſſelben als der nothwendigen Form für das ethiſch Nothwendige. Aber zweitens wie das ethiſch Nothwendige ſeine Freude hat an dem Freien, für das es ſein will, ſo ſtrebt auch das Freie, das Princip der Freiheit in Gott zum Nothwendigen zurück und will durch dieſes Nothwendige ſich bedingen. Denn zwar an ſich hat das Freie die Macht, zu wollen was es will. Aber wenn es ſich von dem ethiſch Nothwendigen losſagte, ſo könnte es ſich ſelbſt nicht behaupten, weil es in Widerſpruch mit dem in ſich Wahren und Guten träte, das als ſolches zugleich das Vernünftige, Logiſche iſt, und zu bloßer Willkür würde. Dasjenige Freie aber, wovon wir reden, iſt gött-

[1] Joh. 15, 15. 16, 13. 14, 17. 15, 26. Röm. 5, 17. Matth. 17, 25 f.
[2] Joh. 8, 32.

lich, als zweite Existenzweise der Gottheit gesetzt, und kann nicht aus der göttlichen Sphäre fallen, weil es in seinem Grunde mit demselben Göttlichen zusammenhängt, das auch das ethisch Nothwendige darstellt und ist. So sehen wir von beiden Seiten, daß sich das ethisch Nothwendige und Freie nicht ausschließt, daß sie keinen Widerspruch bilden, sondern daß die Möglichkeit ihrer Einigung da ist. Die Wirklichkeit dieser Einheit wird aber aus Folgendem deutlich. Wenn der Sohn mit seinem Willen zwar hingewendet wäre zum ethisch Nothwendigen oder Guten, aber nur als zu einem andern Willen, oder als zu einem bloßen Gesetz, das ihm auferlegt wäre durch das ethisch Nothwendige, so wäre er in dem Guten, wenn auch willig doch als in einem Fremden, das ihm gesetzt und gegeben wäre. Das Freie muß in dem ethisch Nothwendigen auch das In-sich-Gute und eben daher die Wahrheit des eignen Wesens wissen und wollen können, sonst ist ihm das Gute nur erst ein Andres, dem das Freie sich, wenn auch willig, unterwirft. Das wäre aber falscher Subordinatianismus. In diesem bleiben jetzt Viele stehen, aber eine wahre Trinität kann nicht herauskommen, wenn die Glieder nicht alle ebenbürtig, wie Correlate sind. Wollte der Sohn zwar das ethisch Nothwendige des Vaters, aber ergriffe er darin nicht auch sich, seine eigene Wahrheit, die Wahrheit des Freien, weil das ethisch Nothwendige das Vernünftige ist, so träte er aus der Coordination zurück in die Stelle des creatürlichen Gehorsams. Auch in uns ist die Gottebenbildlichkeit noch nicht verwirklicht, so lange wir zwar Gewissen also irgendwie Bewußtsein des ethisch Nothwendigen und Guten haben, aber noch nicht das Bewußtsein des Guten als Guten, als des mit der Vernunft, also auch mit unserem eigenen wahren Wesen Gegebenen, sondern erst dann, wenn die Freiheit in dem scheinbaren Gegentheil ihrer selbst, dem unverrücklichen objectiven Gesetz die Wahrheit des eigenen vernünftigen Wesens sieht und will, darin sich selbst wiedergefunden hat und trotz der Gegebenheit des Gewissens nicht ohne Selbstgesetzgebung und freie Erkenntniß ist.

Wie nun aber die absolute Einheit des Nothwendigen und Freien, durch welche der Mensch nach dem Standpunkt der Reformation über Willkür wie über den Standpunkt der bloßen Gesetzlichkeit hinausgehoben ist, erst durch den H. Geist im Innern sich vollzieht, so wird auch in Gott diese Einigung erst durch das dritte Princip vollbracht, und Ein und

daſſelbe iſt es, nämlich der H. Geiſt, der urſprünglich und urbildlich in Gott das ethiſch Nothwendige und Freie einigt und der abbildlich daſſelbe in dem Menſchen, Gottes Ebenbilde vollbringt. Es iſt der H. Geiſt, der, wie als erkennender, ſo auch als ethiſcher in den Tiefen der Gottheit waltet (1 Kor. 2) und durch welchen Gott als Sohn in dem Weſen oder in den Tiefen des ethiſch Nothwendigen, des Vaters, auch das Wollen des Seins des Freien, alſo auch das Freie d. h. ſich ſelbſt erſchaut und findet; durch den aber auch umgekehrt Gott als Vater in dem Freien das ethiſch Nothwendige als frei gewollten Inhalt, d. h. aber ſich ſelbſt findet und erſchaut. In den Tiefen beider göttlicher Principien, Gottes als Vaters und als Sohnes, iſt die einige und ſelbige, dem Ethiſchen geweihte und für das Ethiſche die göttlichen Unterſchiede wollende göttliche *οὐσία*, welche durch das dritte Princip, den H. Geiſt, ewig heraufgeführt wird wie an den Tag des göttlichen Bewußtſeins (S. 408) ſo des Willens, um beide ſich in ihrer Einheit wiſſen zu laſſen. So vermittelt ſich ewig durch den H. Geiſt als Einheitsband das ſich Wiſſen und Wollen des Freien im Nothwendigen und des Nothwendigen im Freien, d. h. die abſolute, ſelbſtbewußte, freie Liebe. Denn Liebe iſt Einheit von ethiſcher Nothwendigkeit und Freiheit, weil ſie das ethiſch Nothwendige als ſolches, d. h. mit Bewußtſein und mit abſoluter Luſt will.[1] Sie iſt die Wahrheit des Geiſtes: formell, weil ſie abſolute Einheit der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens; inhaltlich weil in ihr das ſchlechthin Werthvolle, Gute zu ewig lebendiger Wirklichkeit gebracht iſt.

Die geſchilderte Ontologie oder Metaphyſik der Liebe bildet nun aber zugleich den Abſchluß des Proceſſes, durch den Gott ewig abſolute Perſönlichkeit iſt.[2] Die Wichtigkeit dieſes Begriffs, der ſeine Beziehung auf die göttliche Intelligenz, wie auf den göttlichen Willen hat, verlangt aber nach beiden Seiten noch eine eingehendere Betrachtung.

3. Gott iſt abſolute Perſönlichkeit, indem er Einheit des abſoluten Selbſtbewußtſeins und der abſoluten Selbſtbeſtimmung iſt. Das

[1] Beſonders klar erkennt auch Liebner in der Liebe die Einheit des ſittlich Freien und des ſittlich Nothwendigen.

[2] Mit aller Entſchiedenheit ſieht auch Frank, Syſtem der chriſtl. Wahrheit a. a. O., in der Trinität den ewigen Proceß der göttlichen Perſönlichkeit.

göttliche Wissen wäre ein unvollständiges, wenn er zwar alles Andere aber nicht sich wüßte (s. o. S. 405. 406), oder wenn in sein Bewußtsein er selbst wie Alles fiele, aber wenn er in dem Object seines Bewußtseins, das Er ist, nicht sich wüßte und ergriffe. Sein Wille wäre nicht wahrhaft frei, wenn er nicht in dem absolut Guten sich wollte wie wüßte. Ist aber zu lehren, daß er in der Totalität seiner inneren Bestimmtheiten absoluter Gegenstand seines Bewußtseins und seines auf sich selbst gerichteten und sein selbst mächtigen Willens sei, so ist damit das ausgesagt, was der Ausdruck „absolute Persönlichkeit" will, der um möglicher Mißverständnisse willen nicht aufzugeben ist.

Es erheben sich aber noch immer gegen die Anwendung dieses Begriffs auf Gott Einwendungen. Manche meinen, für den absoluten Inhalt, das universale Princip des Seins sei diese Form zu eng, Gott würde dadurch Anderem gegenüber begrenzt und endlich. So sei aber die Persönlichkeit, mit der man doch einen Vorzug von Gott aussagen wolle, vielmehr eine Beschränkung oder Beraubung seiner Absolutheit, daher sei Gott zwar nicht unterpersönlich, aber auch nicht persönlich, sondern überpersönlich und insofern unpersönlich zu denken. Wie schon Fichte darin eine Verendlichung fand, so auch Hegel, daher jener bei einer sittlichen Weltordnung stehen blieb, doch nicht ohne sich genöthigt zu sehen, von dem ordo ordinatus zu einem ordo ordinans überzugehen, der wenn er als reale, sittliche Macht gedacht ist, wieder zu dem absoluten, sich selbst als das Urgute wissenden und wollenden Geist führen wird. Hegel'n ist Gott der Weltgeist, dem er an ihm selbst nicht Persönlichkeit meint zuschreiben zu können, weil er damit ein einzelnes endliches Wesen würde, daher er ihm nur ein ewiges Subjectivwerden in den endlichen Geistern beilegt, also das Princip endloser, ewiger Selbstverendlichung, welche ihm die Form für die Verwirklichung seiner Unendlichkeit ist. Dem „Pantheismus des Processes" ist mit Recht entgegengehalten:[1] daß das menschliche, (endliche) Denken unmöglich mit dem Absoluten eins sein könne, die Abhängigkeit und Unvollkommenheit nicht los werde, sonach Gott nie zu absoluter Verwirklichung als absoluter Geist käme, wenn er nur in endlichen Geistern seine Wirklichkeit hätte,

[1] Z. B. vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 1878. S. 403. 413—418.

und nicht vielmehr auch in sich selbst absolutes Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung wäre. — Ein weniger bedeutender Einwurf ist: das Selbstbewußtsein, also auch die Persönlichkeit werde nur durch Repelliren eines Andern, gegen das der Geist sich selbst behaupte, setze also ein Anderes, Endliches und dessen Einwirkung auf den leidentlichen Geist voraus: beides aber sei durch die Gottesidee ausgeschlossen. Allein schon das Selbstbewußtsein wird uns nicht von außen gegeben, wenn auch angeregt, ist vielmehr ursprüngliche That des Geistes selbst. Wie aber für Gott in der bewußten Setzung seiner selbst, die überall That ist und nicht Leiden, die ein Sich-selbst-haben und Sein-selbst-mächtig-sein aussagt, ein Mangel oder etwas Gottes Unwürdiges liegen soll, ist nicht abzusehen. Es ist ja damit etwas sehr Positives ausgesagt, daß Gott bei sich und für sich seiender, sich selbst besitzender absoluter Geist sei. So wenig erzeugt selbst bei uns das Weltbewußtsein (das Du) unser Selbstbewußtsein (das Ich), daß vielmehr erst nachdem der Geist sich von sich unterschieden hat, er auch sich bewußt von anderem unterscheiden kann.[1] — Schleiermacher sagt, daß der Fromme zwar fast unvermeidlich im Momente der Andacht sich Gott persönlich vorstelle. Aber damit sei Gott beschränkt gedacht, in den Gegensatz hereingezogen, sofern er der Welt oder dem Frommen als Person oder als Du nur könne gegenübergestellt werden, wenn er eine Grenze an der Welt habe.[2] Daran ist richtig, daß die Welt (oder das Ich) nicht ursprünglich Gott gegenüberstehen kann, was dualistisch wäre, vielmehr ist er ursprünglich allein das Sein und Alles Sein. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen ein Reich der Möglichkeiten von Solchem, was er nicht ist, und ein Reich der Verwirklichung dieser Möglichkeiten durch ihn ohne daß dadurch für ihn eine Beschränkung entsteht. Ist Gott, wie Ursein, so auch Princip aller Wirklichkeiten oder ihr steter realer Möglichkeitsgrund, so kann nichts ihn

[1] Vgl. Lotze, Mikrokosmus III, 565 ff. Pfleiderer, Wesen der Religion S. 194. Derselbe führt (Religionsphilosophie S. 413) des Thomas Worte Summa I, 19, 2 an: Deus alia a se intelligit intelligendo essentiam suam (die jedoch nicht sagen wollen, daß der Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins nur das Weltbewußtsein sei).

[2] Schleiermacher, Reden über die Religion. Andererseits: Dialektik S. 422: Spinoza's Formel: natura naturans sei physisch und daher „hypophilosophisch"; S. 156: Gottes Begriff sei in ihm selber. Philos. Ethik, A. v. Schweizer S. 16: Das Absolute sei Subject-Object, weil es weder als Wissen das Sein, noch als Sein das Wissen außer sich habe.

von ſich ausſchließen, weil er Alles dynamiſch in ſich befaßt und umſchließt. Eine ſolche Unendlichkeit hat Gott nicht und muß er nicht wollen, daß er gleichſam allen Raum mit ſeinem Sein ausfüllte und für nichts praeter se Raum ließe, alſo außer ſich nur das Nichts duldete, alles Mögliche aber vom Sein überhaupt, nicht bloß von der abſoluten Aſeität ausſchlöſſe. Vielmehr kann Gott eine von ihm verſchiedene Welt wiſſen und wollen ohne durch ſie beſchränkt zu werden. — Der Einwurf des Origenes: Wenn Gott ſich ſelbſt begriffe, ſo könnte er nicht mehr als unendlich gedacht werden, iſt bereits S. 311 beſprochen. Gottes Unendlichkeit iſt nicht Unbeſtimmtheit, logiſche Unbegrenztheit. Vielmehr, weil Gott etwas ſehr Beſtimmtes iſt, ja das Beſtimmteſte, kann er auch von ſeinem Intellect und Willen umſpannt werden, die dem göttlichen Inhalt adäquat und gewachſen ſind. — Nun ſagen aber noch Andere: wie es ſich auch mit dem objectiven Weſen Gottes verhalten möge, die Form unſeres Denkens ſei jedenfalls zu eng, um Gottes Unendlichkeit zu umfaſſen; er dürfe von uns namentlich nicht perſönlich gedacht werden. Unſer Denken, an die Formen der Sinnlichkeit, alſo Endlichkeit gebunden, könne, Gott perſönlich denkend, nicht anders als Gott verendlichen,[1] d. h. ſein Weſen aufheben. Allein dieſer Einwurf enthält einen innern Widerſpruch. Wenn die Meinung iſt, daß jeder beſtimmte Begriff Gott verendlichen müßte, ſo liegt darin ein Wiſſen von Gottes Unendlichkeit, alſo doch von einer Beſtimmtheit Gottes. Wird aber geantwortet, die Gewißheit hievon ſei nur im Gefühl, ſo iſt damit zugegeben, daß unſer Geiſt doch nach einer Seite für das Unendliche zugänglich ſei und umgekehrt dieſes für den Geiſt. Es iſt aber eine willkürliche Annahme, daß unſer geiſtiges Weſen von Haus aus disharmoniſch angelegt und namentlich das Erkennen, das doch auch im Gefühl nicht fehlt, ſchlechthin nur Endliches aufzufaſſen befähigt ſei. Treffend iſt gegen dieſe Anſicht bemerkt worden, daß ſie Vorſtellung und Denken verwechſele. Wir können Vieles denken, wovon wir uns keine anſchauliche und erſchöpfende Vorſtellung machen können. Auch hier bleibt zu erwidern: Beſtimmtheit (determinatio) iſt nicht mit Schranke (negatio) zu identificiren. — Endlich, und damit dürfte das Wichtigſte hervorgehoben, und die Frage zur Spitze der Entſcheidung

[1] So die Dogmatik von Lipſius § 257 und öfter, nach Jacobi ſ. o. S. 194. Gegen ihn treffend Pfleiderer a. a. O. 1878. S. 416. 417.

gebracht ſein, macht man geltend: Perſönlichkeit würde Gott zu einem Individuum oder Einzelweſen machen, wenn auch zum oberſten erſten Glied in der Reihe des Beſondern, Endlichen (ſ. o. S. 306); aber vielmehr ſei er das allumfaſſende Allgemeine,[1] die Totalität oder das Ganze, zu dem das Einzelne, namentlich auch die Perſonen ſich nur als Theil verhalten. Allein abgeſehen von der Anwendung der inadäquaten Kategorie des Quantum auf die Gottheit, mit der man gerade nur auf einen Grad- oder Stufenunterſchied zwiſchen Gott und dem Endlichen käme, iſt zu entgegnen: Es liegt der Begriff des Abſoluten nicht in der Linie des endlichen Einzelnen, weil Gott allein Aſeität hat und der allgemeine Realgrund iſt. Aber ebendeshalb iſt er auch nicht das Allgemeine in dem Sinn, daß er alles Beſondere wäre oder gar nur deſſen Summe. Er iſt auch nicht etwa der realiſtiſch vorgeſtellte Gattungsbegriff zu allem beſonderen Sein. Sondern das Allgemeine iſt er in dem Sinn, daß er, das Urweſen, der Urgeiſt, wie er urſprünglich allein als das Sein logiſch gedacht werden muß, auch der allgemeine Möglichkeitsgrund von allem iſt, was er nicht iſt, und was ſeine Wirklichkeit erſt ſeinem ſelbſtbewußten Willen verdanken kann. Will man dieſen nicht der Wirklichkeit der Welt logiſch vorangehen laſſen, ja will man auch das Mittelglied des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtbeſtimmung des perſönlichen Gottes, die zu ihrem Inhalt Gottes Abſolutheit mit all ihren Beſtimmtheiten haben, überſpringen und zur Welt dadurch kommen, daß man Gottes Sich-von-ſich-ſelbſt-unterſcheiden identiſch ſetzt mit dem „Grundſein des Andern ſeiner ſelbſt, des Endlichen, der Welt," ſo iſt der Weltbegriff nicht abgeleitet, ſondern erſchlichen und lediglich von der Empirie her zum Inhalt des göttlichen Selbſtbewußtſeins nur die Welt gemacht. Da nun aber doch die Welt des Endlichen nicht vollkommen, noch abſolut iſt, ſo würde hienach auch der Inhalt des göttlichen Selbſtbewußtſeins nicht abſolut ſein können. Dann aber wäre Gott entweder nicht abſolut, oder wüßte er wenigſtens ſich nicht als ſolchen. So werden wir vielmehr dabei bleiben, ohne voreilig die Welt einzumiſchen: Gott weiß und will vor Allem ſich ſelbſt in der Abſolutheit aller ſeiner Beſtimmungen dadurch, daß er in ſich dreieinig iſt, ſich ſelbſt begründend, Aſeität ſowohl in ſeinem Sein als in ſeinem Wiſſen und ethiſchen Wollen. Die

[1] Pfleiderer, Religionsphiloſophie S. 414.

Erfüllung des Gottesbegriffs durch Bestimmtheiten (determinatio) muß nicht Endlichkeit sein, weder für das göttliche Wissen, noch Wollen; sondern er selbst vor Allem in seiner Absolutheit ist sein eigener Inhalt. Die Absolutheit ist nicht bloß eine Form die alles Endliche umspannt, sondern eine Fülle, die ihrer selbst mächtig und bewußt ist. Gewiß ist damit Gott von allem Möglichen und Wirklichen, das er nicht ist, unterschieden, aber darum nicht dadurch beschränkt, wie vorhin erwiesen. Er ist ein besonderer d. h. einzigartiger Begriff, ein von allem Andern unterschiedenes Sein. Aber seine Besonderheit besteht in letzter Beziehung gerade darin, daß er als trinitarischer jene dreifache Aseität hat, die ihn so wenig in eine Schranke einengt, daß er durch sie vielmehr an ihm selber auch das universale Princip der Wahrheit, des Wissens und Seins ist; denn es gäbe kein Wissen ohne die ewigen allgemein gültigen Wahrheiten, die ihren ursprünglichen Ort in Gott haben, und er ist der allgemeine Möglichkeitsgrund alles außer ihm Seienden. So einigt sich also sehr wohl das gleich Nothwendige: der Gottesbegriff ist ein besonderer, bestimmter Begriff, und derselbe hat wesentlich eine universale Beziehung.

Wir werden dasselbe finden, wenn wir der Seite des göttlichen Willens uns zuwenden und fragen, was Inhalt der göttlichen Liebe sei? Es ist zu antworten: Gott, der durch die drei trinitarischen Principien Liebe ist, liebt vor Allem nothwendig sich selbst. Die Urliebe liebt das Urgute, das Gott selbst ist, also auch die Factoren, durch die Gott ewig absolute Liebe ist, und das bisher Beschriebene ist nichts Anderes, als der Proceß der göttlichen Selbstliebe, die alle göttlichen Vollkommenheiten umfaßt. Aber hieran schließen sich nun wieder ähnliche Bedenken, wie die soeben besprochenen. Denn Selbstliebe, auch wenn man sie nicht, wie Sartorius mit Unrecht thut, mit Egoismus vermischt, scheine doch, da Gott allerdings das liebewertheste Wesen sei, Gott zu einer Einzelheit zu machen und in eine Transcendenz zu rücken, die den Fortschritt von ihm zur Welt abschneide oder zufällig mache, jedenfalls dieser nur die Stellung eines selbstlosen Mittels für Gott lasse, aber ihr die Bedeutung, Zweck Gottes zu sein, rauben müsse. Gottes Selbstbehauptung zwar wäre damit gesichert, aber er bliebe mit absoluter Selbstliebe gleichsam in seine eigne Erhabenheit eingeschlossen und wäre

so doch wieder ein Einzelwesen, nicht aber das universale Princip und so fehlte seiner Liebe doch wieder die Vollkommenheit, nämlich die Mittheilsamkeit. Allein dem Wahren in diesem Einwurf werden wir nicht dadurch gerecht, daß wir die göttliche Selbstliebe, die wir gewonnen haben, wieder fallen lassen, um zur realen Welt fortzueilen, sondern dadurch, daß wir das Gewonnene zu Ende denken. Die göttliche Selbstliebe umfaßt zwar Alles in Gott in gerechter Selbstbehauptung, aber sie ist ethische Selbstliebe, und diese beschränkt ihn keineswegs auf sich, hält ihn nicht in seine Transcendenz eingeschlossen, sondern ist mit der Richtung auf Selbstmittheilung, Immanenz in einem Andern vollkommen vereinbar. Denn indem Gott sich liebt, liebt er das Gute als solches oder überhaupt; er ist Amor Amoris, liebt es also nicht bloß, wie es in ihm, in seiner von allem Andern, sei es Möglichen oder Wirklichen unterschiedenen Persönlichkeit ist, sondern er erfreut sich an dem Liebesleben als solchem, d. h. er liebt das Gute in sich universal. Das in sich Gute ist als solches nichts Particulares, sondern es will überall sein und wohnen, wo dafür eine mögliche Stätte ist, und dafür wirksam sein. Gott als die h. Liebe also sich wollend und liebend, will sich auch als mittheilsame transeunte Liebe und mit dem Wollen seiner Selbstbehauptung (als des universalen Guten) ist auch das Wollen seiner Mittheilsamkeit gesetzt. Also obwohl transcendent durch seine Beziehung auf sich in ethischer Selbstbehauptung, kann er doch, wenn ein Anderes als Gott ist, in diesem Anderen sein. Aber auch umgekehrt seine Transcendenz und Selbstbehauptung ist doch die nothwendige Vorbedingung seiner Selbstmittheilung und Immanenz in der Welt. Denn nur weil er sich selbst absolut hat durch sein vollkommenes Selbstbewußtsein und seine Selbstliebe, ist er sein selbst mächtig und sicher, daß er in der Selbstmittheilung sich nicht, wie alle pantheistischen Systeme meinen, an Anderes verliere. Verlöre er sich in Selbstlosigkeit, so wäre solche Selbstmittheilung auch nicht einmal mehr Liebe, sondern physische Effusion seiner selbst. Das Ansichhalten-können, diese Freiheit, gibt erst der Liebe ihren ethischen Werth. Solche Liebe nun aber, welche die Einheit von ethisch Nothwendigem und Freiem und welche Selbstliebe so ist, daß Gott in sich das Gute überhaupt liebt und so auch Wille der Selbstmittheilung an Andres sein kann, ist unter allem Denkbaren das schlecht-

hin Höchste; sie ist verglichen mit allen andern möglichen Gestalten des Seins schlechthin einzigartig durch Einigung der höchsten Gegensätze, die in ihr zur absoluten Durchdringung kommen. Die Liebe ist eine eigenartige Größe, eine Kraft höherer, ja der höchsten Ordnung, indem sie die Kraft der Beziehung auf sich vollkommen einigt mit der Kraft der Beziehung auf Anderes, eine Größe sui generis, indem sie Factoren des Seins einigt, die sonst überall außer einander bleiben. Aber ebendaher vermag sie auch, was keine andere Macht vermag. Sie greift über die Gegensätze über, sie einigend, denn die Macht des Ganzen ist in ihr. Sie ist aber dieses nur dadurch, daß sie alle Seinsweisen des ethisch Guten in sich vereinigt. Damit erst ist der vollkommene ethische Gottesbegriff gewonnen. Wir sind dazu gekommen dadurch, daß wir nicht bei der Metaphysik des göttlichen Selbstbewußtseins stehen blieben, sondern auch die Metaphysik des ethischen Wesens Gottes betrachteten, durch Analyse der h. Liebe, die vor allem Selbstliebe ist, aber in dem Selbst auch das Gute als solches, das universale Gute liebt und darin schon die innere Tendenz auch zur mittheilenden Liebe zeigt. In der ethisch gedachten Trinität kann erst die christliche Gestalt der Trinitätslehre sich vollenden, aber auch die gottebenbildliche, christliche Persönlichkeit ihre absolute theologische Begründung erreichen.[1]

[1] Wo genau gesprochen wird, ist zwischen Individuum, Subject und Persönlichkeit wohl zu unterscheiden. Wir nennen Gott kein Individuum, obwohl er eine untheilbare Einheit ist; denn Individuum steht unter einem Gattungsbegriff. Individuum kann auch Lebloses und Solches sein, was sich gar nicht in sich reflectirt. Aber auch Subject nennen wir ihn nicht: denn als absolutes Subject wäre er zwar als auf sich bezogen gedacht, und seine Selbstbehauptung käme damit zum Ausdruck. Aber dieses für sich könnte auch der bloße Gott des Deismus sein, es fehlte die Mittheilsamkeit, die, wenn Gott absolut ethisches Ich ist, mit seiner Selbstbehauptung so geeint ist, daß auch diese nicht bloß das Wollen des Guten in und für Gott in sich schließt, sondern auch das Wollen desselben als des in sich und allgemein Guten, das er auch Andern gönnen will. Solches aber kommt nur der Persönlichkeit als ethischer zu. In ihr waltet der Geist des Allgemeinen, der Liebesgeist und der Geist der Wahrheit. Die Persönlichkeit schließt als Momente auch das Wesentliche im Begriff des Individuums — nämlich die Unterschiedenheit des Fürsichseins — und das Wesentliche der Subjectivität — die Reflexion in sich — ein. Aber ihre Besonderheit oder Einzigkeit besteht, wie gesagt, in ihrer Aseität, durch die sie gerade auch zum universalen Princip befähigt ist; ihre Bezogenheit auf sich ist zwar nicht unmittelbar Bezogenheit auf Anderes, Welt: denn da würde der Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins nur Welt sein, Gott wüßte und wollte sich nur als

4. Die gewonnenen Sätze, wie einfach sie sind, haben eine große Tragweite und Fruchtbarkeit. Vor allem kann nun mit dem protestantischen Princip die Gruppe der objectiven Dogmen sich harmonisch in Eins zusammenschließen, denn ihre innere Homogenität hat sich nun erschlossen. Insonderheit hängt die Trinität aber auch mit der Frage zusammen, ob es etwas in sich Wahres gibt und für uns ein Erkennen der Wahrheit als solcher möglich ist? Die Frage ist zu bejahen, wenn wir zu Gottes Ebenbild bestimmt sind und wenn Gott der Ort der ewigen nicht von einer vermeintlichen göttlichen Macht oder Willkür abhängigen Wahrheiten, namentlich also auch des ethisch Nothwendigen ist. Wäre das zu verneinen, so würde es, statt der Erkenntniß der Wahrheit als solcher nur eine Erkenntniß der Empirie geben, und alles beruhte auf Zufall oder Willkür. Insonderheit aber hängt die Trinität mit dem großen Problem der Freiheit und Nothwendigkeit zusammen. Sie enthält, daß diese Gegensätze in Gott unauslöschlich, aber so enthalten sind, daß in ihr auch deren urbildliche Einigung gegeben ist. Und wie mit theoretischen, so bekundet die Trinität, fortgebildet nach der ethischen Seite, den innigsten Zusammenhang auch mit den wichtigsten praktischen Fragen, wenn diese bis zu ihrer Wurzel verfolgt werden, namentlich über das Verhältniß des Ethischen zur Religion. In dem Sich-in-Gott-wollen, der das universale Urethische ist, findet die Religion und die Sittlichkeit (das Sichwollen in seiner Wahrheit) ihre Einigung. Was ist die gottebenbildliche Persönlichkeit der Kinder Gottes Anderes als die bewußte Einigung des Freien mit dem ethisch Nothwendigen als dem absolut Werthvollen und Liebewerthen? Die Nothwendigkeit des Ethischen für die Religion ist

Welt; aber sie schließt auch Anderes nicht zum voraus aus, sofern Gott in dem Selbst, worauf er reflectirt, auch den Möglichkeitsgrund eines Andern sieht. Das Universale ist in der ethischen Persönlichkeit mit gesetzt, welche weder innerlich in sich beschränkt ist, denn der Geist des Allgemeinen durchwaltet sie, noch von außen eine Schranke erleidet, die sie nicht sich selber setzt. Sie ist die Kraft, im Andern bei sich bleiben und bei sich seiend auch im Andern sein zu können. Denn das ist die Art oder Kunst der Liebe. Sind also andere Geister außer Gott, so ist er allerdings eine besondere Persönlichkeit neben und außer ihnen; aber weder eine ihnen coordinirte, noch von ihnen geschiedene oder durch sie beschränkte, denn vielmehr ist er die Persönlichkeit, die als Aseität zugleich der allgemeine reale Möglichkeitsgrund ist, und in diesem Sinn die Centralpersönlichkeit.

theologiſch damit begründet, daß Gott, das ethiſch Nothwendige, nach ſeinem Weſen mit nichts Geringerem vorlieb nimmt, als mit der ſelbſtbewußten freien Luſt am Guten, oder daß er gerade die Form dieſer Freiheit als das allein würdige Verwirklichungsmittel des Guten verlangt. So iſt aller Nomismus in der letzten Wurzel überwunden und als bloße Zwiſchenſtufe erkannt, der noch die Erfahrung des H. Geiſtes fehlt. Wie Gott in ſich iſt, ſo offenbart er ſich auch und verſagt die Vollendung des angelegten, ihn abbildenden Proceſſes durch Mittheilung im H. Geiſte nicht. Nicht minder iſt damit auch die Nothwendigkeit der Religion für das Ethiſche begründet. Iſt nämlich das abſolut Ethiſche mit Gott ſelbſt identiſch, ſo kann es keine wahre Sittlichkeit, keine wahre Hingebung an das Ethiſche geben, die nicht auch — und wäre es unbewußt — Hingebung an Gott und inſofern auch religiös wäre. Und iſt in dem Urbild des Guten, Gott, erkannt, daß die Freiheit in dem ethiſch Nothwendigen nicht eine Hemmung, nicht eine fremde, feindliche Macht, ſondern das wahre Lebenselement ihrer ſelber zu ſehen hat, ſo iſt auch der Antinomismus und ſeine Willkür als irrational erwieſen und die Flucht der Scheinfreiheit vor Gott als dem ethiſch Nothwendigen als Thorheit, weil ſie das als Tod der Freiheit flieht, was erſt ihre Gewähr gegen Verkümmerung und ihr Leben iſt. Da nun in dieſem Antinomismus und jenem Nomismus die Wiederkehr des heidniſchen und des jüdiſchen Princips zu ſehen iſt, ſo erkennen wir, der ethiſch-trinitariſche Gottesbegriff überwindet die falſchen Grundprincipien der Ethik, und ſichert theologiſch für die Gottähnlichkeit das Urbild. Iſt es endlich nothwendig, in Gott jene verſchiedenen und doch abſolut geeinten Factoren oder Seinsweiſen des Ethiſchen zu ſetzen, damit wirklich Gott als der Urgute gedacht ſei, ſo iſt eben damit der deiſtiſche und pantheiſtiſche Gottesbegriff nicht bloß als mit dem Gewiſſen und Wiſſen nicht vereinbar, als von der höchſten Inſtanz verworfen erwieſen (ſ. o. S. 327 ff.) ſondern auch poſitiv überſchritten. Da das ethiſch Nothwendige und das ethiſch Freie, weit entfernt ſich auszuſchließen, einander beſtätigen und fordern, die Einigung dieſer doppelten Form des einen Urguten aber die heilige Liebe iſt, ſo ſind damit alle nichtchriſtlichen Gottesbegriffe einſeitiger Tranſcendenz und Immanenz definitiv überſchritten, ſo kann Gott weder als Fatum noch als bloßes Geſetz,

weder als abſolute Indifferenz noch als Willkür und als in ſich veränderlich gedacht werden. Der Deismus betont bei ſeinem unmittheilſamen Gott die Erhabenheit, die Selbſtbehauptung, die fremd und kalt der Welt gegenüberſteht; der Pantheismus betont den Proceß lebendiger Selbſtmittheilung Gottes an die Welt; aber ſein Gott verliert ſich an dieſe. Beide verwickeln ſich, wie wir ſahen,[1] in Widerſprüche. Ihre poſitive Ueberſchreitung geſchieht durch die trinitariſche Erkenntniß des Ethiſchen, d. h. der Liebe, die ſich ſelbſt will als nothwendige und freie, d. h. die auch im Sich-lieben die Liebe will und auch in der Selbſtmittheilung ſich hat und will, beidemal aber amor amoris iſt. Erhabenheit und Demuth, ſagt Franz v. Baader, iſt in der Liebe wunderbar geeint. Jene iſt die Tranſcendenz, die aber auch in der Erhabenheit mittheilſam bleibt und nicht ſcheidet; dieſe iſt Princip der Immanenz, die auch in der Theilnahme und Herablaſſung zu dem Niedrigen heilig und erhaben bleibt.

§ 32.

Die abſolute Perſönlichkeit in ihrem Verhältniß zu den göttlichen Hypoſtaſen und Eigenſchaften.[2]

Da in dem trinitariſchen Proceſſe des Lebens und Geiſtes Gottes die abſolute Perſönlichkeit ewig vorhandenes Reſultat iſt, ſo iſt der ſelbſtbewußte, ſich wollende und habende Gott auch in jedem der göttlichen Unterſchiede ſo gegenwärtig, daß dieſe, die für ſich und in Vereinzelung nicht perſönlich wären, doch an der Einen göttlichen Perſönlichkeit Antheil haben, je auf ihre Weiſe. Wie aber die abſolute göttliche Perſönlichkeit die Ineinsfaſſung der drei an ihr theilhabenden Daſeinsweiſen Gottes iſt und in ihnen ihr Beſtehen hat, wie ſie in ihr, ſo iſt dieſelbe göttliche Perſönlichkeit, die in letzter Beziehung nach ihrem Weſen heilige Liebe iſt, auch die Ineinsfaſſung und die oberſte Macht aller göttlichen Eigenſchaften. Gott als die perſönliche heilige Liebe iſt der perſönliche Urgeiſt, in welchem Weisheit, Freiheit, Seligkeit unauflöslich geeinigt ſind. Aber auch alle übrigen früheren Beſtimmungen des Gottesbegriffes haben an der

[1] § 27, 7. S. 327—329. § 26, 3. S. 304. 305.

[2] § 26, 3. Anm. S. 306. § 27, 6. S. 324.

Liebe ihren Quellpunkt, die Vermittelung ihres Antheils an der Geiſtigkeit des göttlichen Weſens, die Norm und das teleologiſche Princip ihrer Bethätigung.

1. Im Bisherigen iſt der ewige trinitariſche Proceß ſo betrachtet, wie die abſolute göttliche Perſönlichkeit Reſultat ihrer drei Principien oder Factoren iſt. Aber ſo haben dieſe Principien jedes für ſich an der Perſönlichkeit ſelbſt keinen Theil, die vielmehr erſt ihr Reſultat iſt, und das ſo gewiß als Gott erſt *durch* die innere Trinität ſich ſelbſt offenbar oder bewußt und ſich ſelbſt beſtimmend iſt. So gewiß nun aber der Monotheismus fordert, daß die abſolute Perſönlichkeit Eine ſei, der Eine Gott nicht ein unperſönliches Neutrum,[1] vielmehr Deus, und ſo gewiß jede zum Tritheismus führende Dreiheit von Perſonen oder Hypoſtaſen in dem Sinne von drei Individuen einer Gattung oder drei Subjecten oder Geiſtern,[2] deren jeder ſchon durch ſich ſelbſt und ohne die anderen ein neues Ich wäre, verwerflich iſt, ſo wenig können wir doch bei dem Gefundenen ſtehen bleiben. Für das chriſtliche Bewußtſein (§ 31, 2) und gemäß der H. Schrift iſt noch erforderlich zu erkennen, daß jene drei Seinsweiſen Gottes in ihrem Producte, der göttlichen Perſönlichkeit, nicht verlöſchen, ſondern ewig fortdauern, ſo zwar daß Gott nach jeder der drei Seinsweiſen ſich offenbaren kann in der Welt, und daß er in jeder derſelben nach ihrem Unterſchied von den andern *ſich* will und ſich weiß, in jeder derſelben als perſönlich und nicht bloß als Kraft iſt. Das ewige Reſultat des trinitariſchen Proceſſes iſt ewige Gegenwart der göttlichen Perſönlichkeit in den verſchiedenen Seinsweiſen. Dahin führt auch die kirchliche Lehre von der περιχώρησις, mit welcher der trinitariſche Gottesbegriff erſt abſchließt und wodurch ſowohl gegen tritheiſtiſche Vorſtellungen von den Perſonen als für ſich abgeſchloſſenen Ganzheiten die göttliche Einheit bewahrt, als auch die Unterſchiede ewig beſtätigt ſind. Keine der Exiſtenzweiſen Gottes iſt ohne die andere. In jeder iſt auf ihre Weiſe die ganze Gottheit. So iſt nach der H. Schrift der Eingeborene im Schooße des Vaters vorzeitliches Ebenbild

[1] Athanasianum: Non tres aeterni, — increati — immensi — omnipotentes, non tres Dii, sed unus est Deus — non tres Domini sed unus est Dominus.

[2] Anſelm v. Canterbury, Monologium c. 37 ff. Vgl. Ueberweg, Grundriß der Geſch. d. Philoſ. A. 3. 1867. II, 128.

des unſichtbaren Gottes,[1] und der Geiſt Gottes iſt in Gott;[2] ſo iſt Vater und Geiſt gegenwärtig in Chriſtus, in welchem der Logos Fleiſch ward.[3] Mithin iſt nach der Schrift Gott in Chriſtus perſönlich gegenwärtig zu denken, er weiß und will ſich in ihm, obwohl nicht Gott überhaupt, ſondern Gott als Logos in ihm Menſch geworden iſt. Daß die abſolute Perſönlichkeit, dieſes Reſultat des Proceſſes der drei Hypoſtaſen auch rückwirkend von Bedeutung für dieſe ſelbſt ſein muß, ergibt ſich beſonders aus folgender Betrachtung. Sie iſt nie durch den Proceß gleichſam zum erſten Male hervorgebracht. Sie iſt ewiges Reſultat, folgt nicht zeitlich nach den drei Principien in Gott, ſondern iſt ewig wie dieſe. Iſt ſie aber, ſo wird ſie auch wirken. Ja es iſt das Mitwirken der ewig vorhandenen Perſönlichkeit Gottes zu dem Proceſſe nothwendig, der ewig ihre Selbſthervorbringung erneut. Die göttliche Einheit ſetzt ſich für den Zweck dieſer ewig lebendigen Selbſthervorbringung ewig als dreifaltig. Wäre nicht ſchon die Perſönlichkeit ebenſo ewig da, wie die ewig ſich erneuernde Hervorbringung derſelben, ſo würde dieſe Hervorbringung ſelbſt als eine bewußtloſe, ungeiſtige, als eine γέννησις ἐκ νυκτός zu denken ſein, die ſchon Ariſtoteles für Gott verwirft. Alſo iſt Gott auch als bewußt und perſönlich in der ewigen Thätigkeit der Reproduction ſeiner Perſönlichkeit zu denken. Er iſt perſönlich in den drei Hypoſtaſen, wie durch ſie.

2. Das göttliche Lebensſyſtem iſt ein durch die trinitariſchen Glieder ſich ſtets hervorbringender, in ihrer gegenſeitigen Bedingtheit beſtehender Organismus. Deſſen Einheit und ewiges Reſultat iſt die abſolute Perſönlichkeit. Aber andrerſeits iſt dies Reſultat ewig vorhanden, alſo auch in der Selbſthervorbringung mitwirkſam. Wie geht nun dieſes beides zuſammen? Wie an jedem Organismus, den wir kennen, zwar die einzelnen Glieder der Production oder der Reproduction des Ganzen dienen, aber nicht minder die ergänzende Betrachtungsweiſe nöthig iſt, wonach das Ganze, der Organismus, der dort als Reſultat auftritt, den Theilen vorangeht, oder wonach das, was durch die Glieder vermittelt und reproducirt wird, auch wieder die Glieder bedingt, ſetzt,

[1] Kol. 1, 15 ff. Joh. 1, 18.
[2] 1 Kor. 2, 11.
[3] Joh. 14, 9. 10. 1, 27 f. 17, 11. 21. 10, 30.

erhält, darin als die Macht des Ganzen lebt und ihnen Antheil an sich gibt, so auch hier. Das stets vorhandene Resultat steht auch wieder dem ewig sich erneuernden Processe vor, wirkt mit und lebt in der Function der einzelnen Glieder als zum Ziele führende Macht des Ganzen. Und so kommen wir zwar nicht dazu, daß jeder der trinitarischen Factoren als dieser einzelne für sich identisch mit dem ganzen, persönlichen Gott sei, der in ihm ist, denn nur die drei zusammen sind der einige wahre Gott, die eine absolute Persönlichkeit. Auch nicht dazu, daß in ihnen drei gesonderte Persönlichkeiten, oder eine dreimalige Wiederholung des einen und ganzen Gottes sein könnte, wohl aber dazu, daß die Unterschiede bestätigt von der göttlichen Persönlichkeit bleiben, und diese in ihnen allen ist, nur in jeder dieser Hypostasen auf verschiedene, ihrem Begriff entsprechende Weise. Wenn die Kirchenlehrer schon eine περιχώρησις der göttlichen Unterschiede in einander statuiren, so ist dieses dahin zu vervollständigen, daß, da die göttliche Persönlichkeit nicht ein Viertes für sich zu den Dreien ist, vielmehr nur durch sie und ihre ewige Einigung besteht, auch eine Immanenz dieser Persönlichkeit in jedem der Unterschiede zu setzen ist. Ja die Immanenz der Unterschiede in einander vermittelt sich eben dadurch, daß die *eine göttliche Persönlichkeit jedem der Glieder ewig lebendigen Antheil an sich, eben dadurch aber auch an den andern Hypostasen gibt, also in jedem der Glieder der eine persönliche Gott ist, der jedes nach seiner Weise integrirt mit dem Geiste des Ganzen, oder der Persönlichkeit. So ist, weiß, will sich die absolute göttliche Persönlichkeit, unbeschadet ihrer Einheit, in jeder der drei Hypostasen, also dreifach oder dreifaltig, und umgekehrt jede der drei Hypostasen oder Seinsweisen hat ihren Antheil an der göttlichen Persönlichkeit, wie diese durch sie vermittelt wird. So weiß und will sich Gott in jeder der drei Existenzweisen die er sich ewig gibt als Gott, aber nie in Isolirtheit von den anderen. Wir sahen früher,[1] daß auch in unserem Selbstbewußtsein das denkende Ich in dem gedachten sich zu objectiviren sucht, um aus dem Gegenbild seiner, dem Ich als gedachtem, sich bewußt in sich selbst zurückzunehmen, daß aber diese Selbstobjectivirung zu vollziehen uns nicht vollständig gelingt, daher wir auch nur unvollkommene Selbsterkenntniß haben. In Gott ist die Selbstobjectivirung absolut vollkommen. Dadurch werden die Unterschiede

[1] § 31a. S. 406. 407.

tiefer als in uns, und doch wird dadurch auch die Einigung eine ſchlechthin innige, und dieſe zeigt ſich beſonders in der περιχώρησις.[1]

[1] Schon in jedem lebendigen Organismus iſt die Seele des Ganzen allgegenwärtig wirkſam in jedem Gliede und doch in jedem auf andere Weiſe. So ein Glied leidet, ſo ſetzt ſich mehr oder weniger der ganze Organismus ein für das eine. Wo nur ungegliederte Continuität oder Gleichheit der Theile iſt, da gerade fehlt es an der vollkommenen Einheit des Ganzen. Die bloße Gleichheit bildet kein vollkommenes Band der Einheit. Die Einheit, die ein mineraliſches Individuum durch bloße Identität, Gleichheit ſeiner Stoffe bildet, iſt nur erſt eine äußerliche und keine wahre, weil da ein Theil gegen den andern gleichgültig iſt und weil die Einheit nicht unterſchiedliche Theile oder Glieder hat, die ſie in ſich hereinnimmt und mit ſich vermittelt. Eine höhere Einheit iſt erſt da möglich, wo das Eine ſich unterſcheidet und gliedert, am vollkommenſten in Correlate, die als ſchlechthin zuſammengehörig und nothwendig alles Zufällige in ſich abgeſtreift haben. Wo die Glieder ſo innig mit dem Ganzen zuſammengehören, ſo gleichſam in die Einheit hereingenommen und von ihr gehalten ſind, daß man nicht beliebig eines hinwegnehmen oder denken kann, ohne alle *weſentlich* zu verletzen, da erſt iſt wahre, lebendige und geiſtige Einheit. Da iſt die Einheit eine vermittelte. Und wie ſie alle Glieder zu weſentlichen Vermittelungspunkten ihrer ſelbſt macht, ſo hat ſie nun auch in ihnen allen Gegenwart, ſo daß für jedes Einzelne das Ganze einſteht und lebt. So iſt dann nichts Zufälliges, Todtes mehr im Organismus und die Einheit eine in ihrem Bereiche allgegenwärtige und vollkommene. Da iſt dann jedes der Glieder vielmehr nur eine beſondere Daſeinsweiſe des *Lebens des Ganzen*, das in dem Organismus kreiſt, ſtets bedingt oder vermittelt durch die andern Glieder und die Kraft oder Seele des Ganzen. Da iſt aber auch umgekehrt jedes der einzelnen Glieder ein *eigenthümlicher Einheitspunkt*, der dem Ganzen als ſeinem Zweck und der Selbſterhaltung des Ganzen wie der Glieder als nothwendige Vermittelung dient Gilt dieſes Alles ſchon bei der Kategorie des Lebens, ſo findet es ſeine noch vollere Anwendung im Gebiete des Geiſtes, wo die Unterſchiede reinlicher und beſtimmter hervortreten, und zugleich die Einheit um ſo inniger werden kann. Inſonderheit iſt jedes der trinitariſchen Glieder ein eigenthümlicher Einheitspunkt (focus oder centrum) der phyſiſchen, logiſchen und ethiſchen Eigenſchaften Gottes überhaupt. Betrachten wir dieſe relativen Centra als die Vermittelungspunkte der Einen abſoluten Perſönlichkeit, ſo ſtellen ſie ſich gleichſam nur als Durchgangspunkte dar, über die der Proceß des göttlichen Lebens hinausſchreitet. Aber ſie hören nicht auf in ihrem Reſultat, weil die göttliche Perſönlichkeit als geiſtig lebendige ſich ſelbſt ewig nur durch ſie begründen oder reproduciren kann und in ihnen gleichſam die gegenwärtige Seele des Ganzen iſt. Sie ſind nicht bloß partes, denn ſie ſind Daſeinsweiſen des einen göttlichen Weſens, das durch ihre Vermittelung als Ichpunkte aber auch in ihnen ſich auf verſchiedene Weiſe weiß und will, daher wir auch Gott in allen drei Hypoſtaſen anbeten. Dieſe verſchiedenen Daſeinsweiſen, wie ſie in Gott ſind, werden aber auch in der *Offenbarung* hervortreten können, nach der Ordnung, welche die Weisheit der göttlichen Liebe beſtimmt.

3. Die gegebene Darlegung vereinigt und ordnet sich als Momente die vornehmsten, bisher aufgetretenen trinitarischen Lehrdarstellungen ein, zumal die aus der schöpferischen Zeit des Dogma stammenden.[1] Die Einen — wie Athanasius, Hilarius, zum Theil Augustin, lassen aus den drei Hypostasen das Eine göttliche Gesammtbewußtsein resultiren, wobei sie auch schon die ewige Selbstbegründung Gottes, die Diremtion in αἴτιον u. αἰτιατόν trinitarisch zu verwenden anfangen. Andere, wie Basilius M. und Gregor von Nyssa, lassen umgekehrt das Eine gemeinsame göttliche Wesen (wie wir sagen würden: die eine absolute Persönlichkeit) sich auf dreifach verschiedene Weise in den Hypostasen wissen und wollen. Wird beides verbunden, so ergibt sich auch die Bestätigung

[1] Sie trifft am meisten mit Martensen zusammen, theilweise auch mit Liebner. Ferner mit Frank a. a. O. § 14—16. S. 144 ff. Dieser sagt: Die absolute Persönlichkeit Gottes ist als solche die dreieinige, und der drei einige Gott ist als dieser die absolute Persönlichkeit. Die dreifache Ichsetzung ist die dreifache Selbstsetzung des Einen „dadurch" schlechthin persönlichen Gottes. Gott als der absolut Persönliche indem Dreieinige ist in sich der schlechthin Gute und die absolute Liebe. „Ich" nimmt Frank offenbar nicht für identisch mit Persönlichkeit. Thomasius dagegen (I, 59 ff. 91 ff.) verläßt die Bahn der kirchlichen Grundgedanken fast vollständig, s. o. S. 371. Die Unterschiede in Gott faßt er nicht als Correlate, d. h. nicht so, daß keine der Hypostasen ohne die andere könne gedacht werden; sondern den Vater setzt er schon für sich als die absolute Persönlichkeit insofern, als durch seinen Willen oder seine Selbstbestimmung die andern als gleichfalls ewige göttliche Persönlichkeiten gesetzt werden. Die Kirchenlehre dagegen will: der Sohn sei nicht βουλήσει, sondern φύσει, wenngleich auch nicht ἀβουλήτως. Vgl. Nitzsch, Dogmengeschichte I, 219. 227. Daneben nennt er wieder das Wesen Gottes oder Gott Eine absolute Persönlichkeit, aber diese wird ihm der Sache nach zum Vater, dieser mit dem göttlichen Wesen identisch. Denn Persönlichkeit ist ihm Gott ohne Trinität, trinitarisch aber wird er ihm durch den Willen des Vaters. Auch für die Einheit Gottes ist hiemit nicht gesorgt, sondern er neigt, wie oben gezeigt zum Tritheismus. Denkt man aber daran, daß Sohn und Geist nach Th. ohne Aseität sind, indem er diese dem Vater vorbehält, und daß sie vom Willen des Vaters gesetzt sind, so haben wir folgerichtig nur creatürliche Wesen an ihnen, also keine Trinität. Ich hebe das hervor, weil auch nicht wenige Andere sich jetzt dem Subordinatianismus zuneigen, einer unhaltbaren, den Fortschritt zu klarer trinitarischer Lehre aufhaltenden Zwischenstation. Wir stehen, scheint es, jetzt in der trinitarischen Rekapitulation des 3. Jahrhunderts. Ein Fermentum cognitionis kann in der Frage liegen, ob persona die gleiche Bedeutung haben könne in der Anwendung auf die Hypostasen als solche und auf die Eine absolute Persönlichkeit? Ob die göttliche Einheit nur als moralische oder als physische Gattungseinheit dreier Personen oder als selbst persönlich in ihnen und durch sie zu denken sei?

und ewige Fortdauer der Unterſchiede durch die göttliche Einheit. Indem ferner durch die Eine ſich ewig producirende göttliche Perſönlichkeit auch die drei Centra oder Ichpunkte ewig begründet ſind, ſo dürfte darin auch dem Abſehen des Gregor v. Naz. möglichſt Genüge geſchehen, der am meiſten den Dreien ein beſonderes Fürſichſein zuſchreiben möchte, indem er ſie mit drei zuſammenhängenden Sonnen vergleicht, aber freilich für die göttliche Einheit damit nicht ſorgt.[1]

Sind nun die drei Exiſtenzweiſen des durch und durch perſönlichen Gottes als Correlate immer miteinander geſetzt, ſo iſt zwar mit jeder Seinsweiſe der Gottheit, die wir fixiren mögen, durch die mit zu ſetzenden anderen, die ganze Gottheit, alſo die abſolute Perſönlichkeit gegenwärtig und wirkſam. Daraus folgt aber nicht, daß Gott ſich uns nicht anders offenbaren könne, als zugleich nach all ſeinen drei Hypoſtaſen oder als die abſolute Perſönlichkeit, ſondern nur dieſes, daß in der Offenbarung jeder der Exiſtenzweiſen Gottes auch die Eine abſolute Perſönlichkeit gegenwärtig und wirkſam ſei. Die Offenbarungen ſelbſt können ſich doch analog den immanenten göttlichen Unterſchieden von einander unterſcheiden.[2]

4. Rückblick von dem Begriff des perſönlichen dreieinigen Gottes zu der Eigenſchaftenlehre und Abſchluß derſelben.

Nachdem wir von unten aufſteigend auf Anlaß oder Anregung der Erfahrung zu einer Reihe von näheren Beſtimmungen des Gottesbegriffes gekommen ſind, aber ohne ihren allſeitigen Zuſammenhang und ihre Zuſammengehörigkeit zur Einheit des lebendigen Gottesbegriffes zu überſchauen, ſo bleibt uns noch die Aufgabe, von der erreichten oberſten Einheit aus rückwärts zu ſchauen und zu erproben, ob ſie ſich als Band der Vielheit der göttlichen Eigenſchaften erweiſe. Von den

[1] Vgl. meine Geſch. d. Chriſtol. I, 938 f.

[2] Der Kanon der Dogmatiker: „Opera ad intra sunt divisa“, hat nicht den Sinn, daß die Hypoſtaſen geſchieden ſeien, vielmehr haben ſie ja eine περιχώρησις und ſind Correlate, die nicht ohne einander gedacht werden können; aber jede iſt doch etwas für ſich Unterſchiedliches, wären ſie identiſch, ſo wäre ja auch keine περιχώρησις. Die zweite Formel: Opera ad extra sunt communia, indivisa dagegen will feſtſtellen, daß die Heilsökonomie auf dem Willen der ganzen Gottheit in all ihren Hypoſtaſen ruhe, nicht aber, daß alle Opera ad extra gleichen Inhalt haben. Der ordo der Hypoſtaſen bleibt unverletzt (ſ. o. S. 370).

physischen Eigenschaften stiegen wir zu den intellectuellen, von diesen zu den ethischen auf. Durch alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes, die sich uns vielmehr zu Momenten Eines Beweisganges gestalteten, zog sich der Gedanke des ontologischen Arguments in immer neuer Wendung hindurch, der für die objective Wahrheit oder das Sein des nothwendig zu Denkenden und mit dem Begriff des Absoluten zu Vermittelnden einsteht. Aber den absoluten Ruhepunkt fanden wir erst in der ethischen Bestimmtheit Gottes, weil in dem nothwendigen Gedanken des absolut Guten, des in sich schlechthin Werthvollen, erst das Fragen zum Ziele kommt, auch die Frage: warum Gott nothwendig sei als causa sui, als absolute Schönheit und Intelligenz. Das Ende der Ontologie ist die absolute Teleologie. Das reale Urethische haben wir dann näher durch Vermittelung der von der christlichen Offenbarung geforderten trinitarischen Gottesidee als die Liebe erkannt. Sie ist so die Höchste, die allein adäquate Wesensbestimmung, oder Definition Gottes, wenn sie richtig, nämlich als jene Einheit des ethisch Nothwendigen und Freien gedacht wird, die zugleich Princip der Selbstbehauptung und Selbstmittheilung ist.

Von hier aus ist nun rückwärts zu blicken auf die göttlichen Eigenschaften, die damit in neuem Licht und Zusammenhange erscheinen werden. Denn sie alle werden dann in ihrer festgeschlossenen Einheit erscheinen, als nothwendig begründet und von der absolut höchsten Instanz gewährleistet sein, wenn es gelingt, diese Eigenschaften als Bestimmungen anzusehen, welche Gott als die persönliche Liebe nothwendig und ewig hat und will für die ewige Selbsthervorbringung seiner als absoluter ethischer Persönlichkeit. Die höchste Dignität schreibt auch die H. Schrift der Liebe zu. Denn sie nennt nie Gott die Allmacht, die Unermeßlichkeit u. s. w., wohl aber sagt sie θεὸς ἀγάπη.[1] Und wenn Gott allerdings auch die Wahrheit heißt[2] oder das Leben,[3] so ist damit wie mit φῶς, auch das Ethische als das wahre Sein mit gemeint. Schleiermacher, sonst geneigt, die göttlichen Eigenschaften als nur in unserm Denken unterschieden zu betrachten, sagt doch am Schlusse seiner

[1] 1 Joh. 4, 16.
[2] Ps. 31, 6. Jer. 10, 10. 31, 6. 5 Mos. 32, 4; vgl. 1 Joh. 5, 20. 14, 6. 6, 16.
[3] Joh. 1, 4. 5, 14—29.

Glaubenslehre von der Liebe (II, 516 ff.): „Gott sei die Liebe“. Sie ist das Centrum, oder Herz Gottes, Gott in der Gottheit, so zwar, daß sie die Principien aller Vollkommenheiten Gottes in sich geeinigt hält. Sie ist das schlechthin werthvolle Gut, wonach alle anderen Werthe auch nach ihrem Recht auf Existenz sich bemessen. Nichts hat in oder außer Gott die absolute Begründung seiner Nothwendigkeit, wenn es nicht durch die Liebe Gottes verbürgt oder gefordert ist und durch sie auch seine teleologische Begründung hat. Diese hohe centrale Stellung der Liebe[1] bestreitet zwar Thomasius,[2] Sie sei nicht die adäquate Wesensbezeichnung Gottes; die übrigen Eigenschaften seien nicht bloße modi der Liebe; sie sei nicht mit der absoluten Persönlichkeit gleich zu setzen; diese sei vielmehr die Voraussetzung der Liebe. Gottes Heiligkeit sei nicht bloß ein Modus der Liebe, „der Selbstmittheilung oder Hingabe“, „die H. Gerechtigkeit sei etwas für sich: sonst folgte ἀποκατάστασις.“ In diesen Sätzen zeigt sich, daß Thomasius die Liebe nur als Selbstmittheilung oder als Selbsthingabe an Anderes zu fassen weiß, nicht aber auch die Selbstbehauptung als zu ihr gehörig erkannt hat. Er kann die Gerechtigkeit in der Liebe nicht gesichert sehen, weil seine Liebe ohne Gerechtigkeit oder Selbstbehauptung ist. Aber vielmehr wäre das nur eine physische, unethische Güte, weil sie nicht ihrer selbst mächtig wäre. Aber so sehr gehört Gerechtigkeit oder Selbstbehauptung zur Liebe, daß sie selbst eine Art Liebe ist, nämlich göttliche Selbstliebe. Die göttliche Gerechtigkeit besteht ferner sehr wohl mit der Mittheilung, weil Gott Dasselbe, was er in der Selbstbehauptung schirmt, auch mittheilen kann, so daß in Gott Beides vereint ist und doch unterschieden bleibt. Allerdings das darf nicht gesagt werden: daß die Liebe selbst unmittelbar alle anderen Eigenschaften sei und diese nur als modi der Liebe oder in sie versenkt zu denken; das wäre Vereinerleiung und würde den objectiven Unterschied der Eigenschaften wieder zu einem nur subjectiven machen, was oben widerlegt ist (§ 16). Aber die Liebe ist auch nicht bloß Blüthe der andern Eigenschaften, der physischen und der logischen; das Höchste ist nicht Product des Niedrigeren;

[1] Die auch Sartorius, Liebner u. A. selbst Schleiermacher II, 519 fordern.

[2] Lehre von Christi Person und Amt I, 174. A. 2. Vgl. auch Lange, Positive Dogmatik S. 203.

wohl aber, und dies ist die teleologische Seite der Sache, ist alles in Gott für die Liebe da. Gott, der die Liebe ist als jene Einheit von Selbstbehauptung und Wille der Selbstmittheilung, will sich selbst in all seinen Eigenschaften so, wie die Liebe es fordert, und kraft derselben, denn sie ist das schlechthin wahre Sein, die adäquate Daseinsform des absoluten Geistes. In der h. Liebe als oberster Einheit ist einmal die Gerechtigkeit enthalten. Wir mußten allerdings auch von der Gerechtigkeit sagen, daß sie Selbstzweck sei, schlechthin werthvoll in sich (§ 29), aber nur weil sie das positiv Gute, die positiven, universellen Zwecke umhegt und schirmt, wie ihren absoluten Werth ausspricht und weil das Gute zu behaupten, zu schützen ein Theil des Guten selbst ist. Wir erhalten dadurch nicht zwei absolute Selbstzwecke, zwei absolute Einheitspunkte in Gott. Vielmehr gehört nach unserer Beschreibung des Wesens der Liebe die Gerechtigkeit so sehr zu dem reinen Begriffe von dieser selbst, daß Selbstmittheilung ohne sie, d. h. ohne Selbstbehauptung zur bloßen eudämonistisch oder physisch gefärbten Güte, zu selbstloser Profusion oder Emanation würde. Die Gerechtigkeit, diese Selbstbehauptung Gottes in allem ihn von dem Außergöttlichen Unterscheidenden ist nur die negative Seite der Liebe selber. Die Liebe Gottes ist wesentlich heilig, sie will und bewahrt das ethisch Nothwendige oder Heilige, das Gott ist. — Gottes h. Selbstliebe ist ein ebenso wesentlicher Zug seiner Liebe, als die Mittheilsamkeit. Daraus ergibt sich eine Reihe fruchtbarer Sätze. Kraft seiner nothwendigen Selbstbehauptung, die zugleich h. Selbstliebe ist, kann es in Gott keine Liebesthätigkeit geben auf Kosten seiner Selbstbehauptung. Die Gerechtigkeit ist in Gottes Liebe ewig gesichert. — Gott kann überhaupt nie das Heilige, das ethisch Nothwendige zu Gunsten seiner Liebesbethätigung, sei sie Mittheilung oder Theilnahme oder Verzeihung opfern. Denn das ethisch Nothwendige ist in dem dreieinigen Gott die Basis, die nie darf erschüttert werden. Ferner: da Gott als Ethischer sich selbst gleich oder treu bleiben muß auch in seiner Bethätigung, so will er, wenn er Ethisches außer sich will, eine Abbildung seiner ethischen Trinität, des ethisch Nothwendigen, des Freien und ihre Einigung. Das folgt also auch aus seiner Gerechtigkeit oder Selbst-

behauptung.[1] Dieſer gemäß gibt er dann jedem das Seine (suum cuique), behandelt daher auch das Freie als Freies und damit iſt für die göttliche Mittheilung die Ordnung geſetzt, daß ſie an die Creatur ſich nicht mittheilt auf eine die Freiheit ſchädigende Weiſe in phyſiſchem Proceſſe, gewaltſam oder magiſch. Endlich wenn durch die creatürliche Freiheit die Liebe Gottes Hemmung erfährt und die Creatur, ſtatt in Gott zu centriren, dem Geſetz Gottes oder dem ethiſch Nothwendigen ein ſelbſtiſches Weſen entgegenſtellt, ſo iſt es wieder die göttliche Liebe ſelbſt als Selbſtliebe, die ihre h. Nothwendigkeit behauptend nun als Strafgerechtigkeit ſich geltend machen muß. Die gerechte Ungnade oder nach der Schriftſprache der Zorn Gottes gilt nicht nur der Sünde, ſondern auch dem Sünder als Sünder, iſt Verhältniß von Perſon zu Perſon und nicht ein Act der Liebesmittheilung, ſondern zunächſt eine Siſtirung dieſer, wenngleich nach der Logik der göttlichen Liebe eine möglicher Weiſe heilſame und die Empfänglichkeit für die Wiederkehr der Mittheilung vorbereitende (vgl. o. S. 286 ff.).

Während nun ſo die Gerechtigkeit zum reinen und vollſtändigen Begriff der Liebe ſelbſt gehört, ſo verhalten ſich dagegen die andern Eigenſchaften, die intellectuellen und phyſiſchen für die Liebe, die ewig lebendig iſt und im Herzen Gottes ſich ewig neu gebiert, als Vorausſetzungen oder Mittel. Als Vorausſetzungen nicht ſo, als ob ſie auch ohne die Liebe, oder ſchon in ſich den ſchlechthin zureichenden Grund ihrer Nothwendigkeit hätten, oder als ob ſie, vom höchſten Geſichtspunkte aus betrachtet, der Liebe in Gott coordinirt wären, oder gar die Liebe ihr Erzeugniß. Nicht das Leben, nicht die Macht, ja auch nicht das Wiſſen iſt abſoluter Selbſtzweck, ſondern das Gute. Sie ſind alſo da für die Liebe, als die Mittel für ſie als den abſoluten Zweck und finden erſt in dieſer ihre abſolute Nothwendigkeit oder Begründung; ſie ſind von der ewig vollendeten, aber auch ewig ſich erneuernden göttlichen Liebe, als die Mittel für ihre ewige Selbſterzeugung, und wenn eine Welt iſt, für ihre Bethätigung gewollt. Sie haben an ihr, wie ihre höchſte causa finalis, ſo auch die Norm ihres Wirkens. So beſteht, was die logiſchen Eigenſchaften anlangt, die Dignität,

[1] Daher die H. Schrift, beſonders Jeſaia, auch die ſchöpferiſche Erweiſung Gottes für das Ethiſchgute aus göttlicher Gerechtigkeit ableiten kann, ſ. o. S. 309 f.

die wir der Liebe beilegen mußten, sehr wohl mit dem Andern, daß allerdings ohne selbstbewußte Intelligenz (wie Leben) auch Liebe nicht möglich wäre. Allerdings auch nicht ohne absolute Persönlichkeit, aber diese, ohne die Liebe gedacht, wäre nur intellectueller Art, nicht das absolut Höchste. Das Wissen ist selbst in Gott nicht für sich selber da, während die Liebe in sich absoluter Selbstzweck ist. Ja das Wissen selbst vollendet sich auch in Gott erst durch die Liebe. Denn Wissen ist nur vollkommen als Weisheit, Weisheit nicht ohne den absoluten Zweckbegriff. Da diesen nur die Liebe enthält und darreicht, so gewinnt das göttliche Wissen seine ewige Vollkommenheit nur in der Liebe.[1]

Wenden wir uns zu den physischen Eigenschaften, so ist zu unterscheiden zwischen denen, die formaler Art sind, wie Schönheit und Harmonie und zwischen den andern, welche materiale, reale Potenzen sind, wie Unendlichkeit des Seins, absolutes Leben, Kraftfülle, Allmacht. Zuerst ein Wort über die letzteren. Sollen auch sie in das Licht der göttlichen Liebe gestellt werden, so ist von großer Wichtigkeit, sie in ihrem Wirken oder actualen Sein als abhängig von der Liebe zu denken, nicht aber durch sie für sich Gott oder die göttliche Thätigkeit necessitirt werden zu lassen. Demgemäß ist aus dem Gesichtspunkt der Liebe zu lehren: Es ist in Gott keine ihn beherrschende, physische oder logische Nothwendigkeit, die etwa von seiner Unendlichkeit ihm auferlegt würde, alles Sein, alle Realität und Macht ausschließlich zu sein, sondern nur das ist kraft der in seiner Aseität begründeten Einzigkeit nothwendig zu denken, daß er, die allmächtige Liebe, allein und unveränderlich der absolute Möglichkeitsgrund von Allem sei, was ist. Es ist ferner keine Nothwendigkeit in ihm, auch nicht durch seine Unendlichkeit, überall gleich zu sein, überall und immer seinerseits nur Dasselbe zu wollen und zu wirken. Es ist vielmehr, wenn seine Liebe es will, ein System verschiedener Offenbarungen und Seinsweisen Gottes in der Welt möglich, auch die Einzigkeit seines wirksamen Seins in Einem, welche

[1] Ueber die teleologische Betrachtung, die nicht bloß (wie Herbart will) ästhetisch, sondern ontologisch und metaphysisch sein müsse, spricht sich besonders lehrreich Trendelenburg aus. Hist. Beitr. z. Philos. II, 343—351; seine Log. Untersuchungen II, 1 f. Vgl. auch Lotze a. a. O. II, B. 4. Kap. 1 ff. VI. K. 5.

die Christenheit in Christus glaubt, der dadurch, daß Gott in ihm in einzigartiger Weise ist, eine einzigartige, centrale Stelle im Universum einnimmt. Was Gottes Macht oder Allmacht anlangt, so ist in Gott keine dunkele, unwiderstehlich treibende, oder nöthigende Kraft, nicht einmal eine Ueberfülle, die von selbst oder selbständig zur Wirksamkeit drängte, so daß er sie, um eine geordnete Welt zu wollen, zurückhalten oder beschränken müßte,[1] sondern Gottes unendliche Lebensfülle ist von der Macht seiner weisen Liebe durchleuchtet und beherrscht. Gott ist aber auch nicht nackte Geistigkeit, sondern sein absolutes Leben, das unendliche Pleroma seiner Kräfte, ist gleichsam der Stoff, darin er als Liebe waltet. Gott als Liebe will auch diese Lebensfülle sein, diesen Reichthum der Lebenskräfte haben, damit er vollkommene Liebesherrlichkeit, Liebe in substantieller Wirklichkeit sei. So will also die Liebe wieder um ihrer selbst willen und für sich die Machtfülle des Seins und Lebens, wie die Macht zu thun, was sie, die Liebe, will. Diese Allmacht ist eine durch die Liebe und deren Gesetz, das die Weisheit ausspricht, bedingte. Sie hat keineswegs ein Bestehen für sich oder ihr eigenes Gesetz, z. B. daß sie wirken müßte, was sie als Macht kann, sondern es ist zu lehren: Gottes Liebe kann wirken, was sie will. Auch hier wiederholt es sich, daß die physische Eigenschaft der Macht und Machtvollkommenheit selbst erst ihre Vollendung durch die Liebe findet, denn zum vollen Begriff der Macht gehört die Freiheit, die Selbstmächtigkeit. Hieraus folgt für das Verhältniß der göttlichen Allmacht zur menschlichen Freiheit, daß es gänzlich unberechtigt ist, sich eine Gott necessitirende Allmacht zu denken, die exclusiv alles Wirken für sich allein behalten müßte. Nur ein solches falsches Gedankenbild von Allmacht brächte diese in Collission mit der Freiheit persönlicher Geister. Die Allmacht Gottes kann mit der Liebe nicht in Collision kommen, weil sie dieser gar nicht als selbständige Macht gegenübersteht. Fordert die Liebe freie Wesen, so kann die Allmacht es nicht hindern noch dadurch gekränkt werden, denn sie ist nur für den Willen der Liebe da, allerdings nicht bloß für seinen mittheilenden Willen, sondern auch für seine gerechte Selbstbehauptung. In seiner Liebe ist Gott die Macht

[1] S. o. S. 321.

über ſeine Allmacht. Weil Gott nicht alles, was an ſich ſeiner Macht möglich wäre und was ſein Wiſſen als möglich weiß, auch bewirken muß, kann endlich auch nicht geſagt werden: Alles was Gottes Wiſſen umfaßt, müſſe auch ebenſo von dem Wirken ſeiner Allmacht umfaßt ſein. Sein Wiſſen greift weiter als ſein Thun; er thut nicht alles Mögliche, was er weiß, und nicht alles Wirkliche, was er weiß, thut er oder weiß er vermöge ſeines Thuns.

Anmerkung. Von beſonderer Wichtigkeit iſt es aber noch, Gottes Unveränderlichkeit im Lichte ſeiner Liebe zu betrachten. Sie iſt ein für die Religion ſehr wichtiger Begriff, die Baſis für den Glauben als Zuverſicht auf Gott, daher im A. T.[1] unendlich oft hervorgehoben, beſonders im Gegenſatz gegen das Heidenthum. Andererſeits iſt aber für die Religion ebenſo wichtig, daß Gott in einem lebensvollen Verhältniß zur Welt ſtehe und ſich als lebendigen Gott bezeuge, der von der werdenden, veränderlichen Welt nicht ausgeſchloſſen iſt, ſondern ohne ſich aufzugeben, an ihr trotz ihrer Zeitlichkeit und Räumlichkeit Theil nimmt. Wenn nun der Deismus die Unveränderlichkeit Gottes in reine Tranſcendenz und Weltferne verwandelt, das Heidenthum aber und der Pantheismus die lebendige Immanenz bis zur Veränderlichkeit und zum Selbſtverluſte Gottes ſteigert, während die Religion beides zugleich bedarf und will, Gottes Sichſelbſtgleichheit und Tranſcendenz wie Gottes Lebendigkeit und Immanenz in der Welt: wo finden wir das rechte Maß für die Unveränderlichkeit ſowohl als für die Lebendigkeit Gottes oder vielmehr ihre Einigung? Die befriedigende dogmatiſche Formel wird erſt diejenige ſein, welche beides, die Unveränderlichkeit und Lebendigkeit ſo in Eines ſchauen läßt, daß Gott durch eben Daſſelbe, worin er ſeine unverletzliche Unveränderlichkeit hat, auch ſeine Lebendigkeit habe und umgekehrt. Das iſt aber gegeben durch den ethiſchen Gottesbegriff des Chriſtenthums, durch den richtigen Begriff der Liebe. Denn da an ihr die Gerechtigkeit eine Seite ihrer ſelber iſt, ſo iſt Gott auch in der Selbſtmittheilung auf ſich bezogen, er verliert ſich nicht, ſondern behauptet und bejaht ſich in all ſeinem Thun und umgekehrt auch in ſeiner Selbſtbehauptung behauptet er ſich nicht bloß als den Heiligen, ſondern auch als ſelbſtmittheilſamen. Gott hat ſchlechthin ſeine Unveränderlichkeit an und in ſeinem ethiſchen Weſen, von welchem er nicht abfallen kann noch will.[2] Aber gerade dieſe Unveränderlichkeit ſchließt Bewegung, Leben, ja geſchichtlich ſich änderndes Thun und Verhalten Gottes zu der veränderlichen Welt nicht aus, ſondern ein. Um ſeine ethiſche Sichſelbſtgleichheit zu bewahren, kann Gott nicht gleichgültig ſein gegen die Geſchichte und ihre in Raum und Zeit verlaufenden Veränderungen, ſondern er bleibt ſich gleich in ſeiner Theilnahme für die Welt, ihr Leben, Thun und Leiden dadurch, daß er ſich zu ihr angemeſſen, wie ſie jedesmal iſt, verhält, d. h. verſchieden. Es findet eine dieſen Verlauf begleitende Theilnahme Gottes an ihr ſtatt. Er muß, um die ethiſche Sichſelbſtgleichheit zu behaupten, ſich jedesmal der Beſchaffenheit der Menſchen entſprechend zu ihnen verhalten, alſo verſchieden zu verſchiedenen Zeiten zu denſelben Menſchen und in derſelben Zeit zu verſchiedenen Menſchen.

[1] Pſ. 62, 8. 18, 3. 21, 4. 42, 10. 71, 3. 2 Sam. 22, 2. Jeſ. 17, 10.
[2] Jak. 1, 14. 2 Tim. 2, 13.

Ist eine freie Welt, so kann Gott nicht den Bösewerdenden behandeln, als wäre er noch gut, und umgekehrt. Sondern gerade um seine ethische, wahre Unveränderlichkeit zu behaupten, muß er mit seiner Theilnahme übergreifend eingehen in Raum und Zeit, muß ein Veränderliches in Gottes Denken, Wollen, Thun, kurz in sein Lebensverhältniß zur Welt eintreten (vgl. S. 315 ff.). Aenderte sich Gottes Denken und Thun in Beziehung auf die Menschen bei *ihrer* Veränderung nicht, dann wäre gerade eine *verwerfliche* Veränderlichkeit in Gott gesetzt; er bliebe nicht *innerlich* sich selbst gleich, nicht in ethischer Unveränderlichkeit. Damit also Gott seine ethische Identität behaupte, z. B. gerecht sei, kann er nicht das Ungleiche als gleich behandeln, sondern muß, um sich unverändert in der ethischen Energie seines Wesens zu behaupten, die das Böse abstößt, sein geschichtliches, d. h. auf die Welt sich beziehendes Denken und Wissen, Wollen und Thun allerdings ändern. Wir sagen also: Es gibt keine Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Lebens, welche die Bewegung seiner heiligen Liebe hindern könnte, weil die Unveränderlichkeit Gottes in letzter Beziehung in seinem ethischen Wesen beruht, das zugleich Princip seiner Selbstbehauptung und seiner Bewegung oder Gewährleistung seiner Lebendigkeit auch in Beziehung auf die Welt ist. Weder Zeit und Raum mit ihrer Erfüllung noch die eigene göttliche Natur kann seiner ethischen Sichselbstgleichheit, die auch Lebendigkeit ist, Schranken setzen. Sein ethisches Wesen trägt aber sein unverbrüchliches heiliges Gesetz in sich selbst und behauptet seine Sichselbstgleichheit nicht durch einförmige, ewig gleiche Lebensbethätigung in Beziehung auf die wechselnde Welt, sondern nur durch ungleiche, nach Bedürfniß wechselnde. Denn sonst würde das Verhältniß zwischen Gott und der Welt nur ein lebloses, deistisches, ja zum Dualismus zurückgreifendes (vgl. S. 327. 355). Demgemäß haben Schriftstellen, die stark anthropopathisch lauten, doch einen objectiven realen Grund.[1] Ist von Reue in Gott die Rede, so bedeutet das freilich nicht den Wunsch, nicht so gehandelt zu haben; „Gott ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereue",[2] wohl aber eine Aenderung in dem göttlichen Wollen kraft und nicht trotz seiner ethischen Identität.[3] Es bedarf daher keiner Schutzwehr wider Anthropopathisches durch die Philosophie, etwa durch einen von ihr vertretenen Begriff von Absolutheit, Einfachheit, Erhabenheit über Raum und Zeit. Die Theologie bestreitet das Erforderliche aus eigenen Mitteln, aus ihrem ethischen Gottesbegriff.

5. Die Lehre von einer durch Gottes ethische Unveränderlichkeit nicht ausgeschlossenen, vielmehr bedingten ja geforderten Lebendigkeit im Verhältniß zur Welt ist nach gar vielen Seiten für das Leben der Frömmigkeit von der größesten Bedeutung. So ist es möglich, daß Gott auf die Gegenwart des Menschen, sowie er jedesmal ist, handelnd eingeht,

[1] Z. B. Jer. 21, 30. 31, 20. Eph. 4, 30. Röm. 8, 26.

[2] 4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. 35.

[3] So ist 1 Mos. 6, 6. Amos 7, 3. 6. Jer. 26, 3. 19. 3, 13. 19. 42, 10. 1 Sam. 15, 11. 2 Mos. 32, 14. Jon. 4, 2. 3, 9. 10. Ezech. 24, 14. Joel 2, 13. Ps. 106, 45. 110, 4. Röm. 11, 29. Hebr. 7, 21 zu verstehen.

also unbeschadet seiner absoluten Freiheit, ja vermöge derselben in seinem Thun durch des Menschen Thun sich bedingen läßt. So ist statt der abstract leblosen Theorien, die zum absoluten Deismus oder Prädestinatianismus führen, eine lebensvolle Geschichte der Thaten Gottes, der πολυποίκιλος σοφία θεοῦ möglich, die sich bedingt durch Berücksichtigung der Freiheit und die Vielheit der creatürlichen Akte, ohne darum die Festigkeit des Zieles der Vollendung auszuschließen. So sind neue Thaten Gottes, wie die der Offenbarung an Mose, wie die in Christus und an dem Pfingstfeste, ja wie die in der Wiedergeburt jedes Einzelnen möglich, die gleichwohl durch das unveränderliche innere Wesen der h. Liebe Gottes und durch deren Weltziel in fester innerer Einheit und Bedingtheit gehalten bleiben. So bleibt Raum für die Rechtfertigung des Einzelnen als einen besonderen zeitgeschichtlichen Act, als einen Gruß des liebenden Gottes an die Seele, der mehr ist, als das bloße Ergriffenwerden von dem kirchlichen Gemeingeist, mehr als Erleuchtung über die Heilsbedingungen und über Gottes allgemeine, ewige Geneigtheit zur Sündenvergebung, mehr auch als bloße Kunde von Christi historischer Versöhnung oder einem ewigen Erwählungsrathschluß. So bleibt überhaupt Raum für eine lebendige, specielle Fürsehung, für eine jede Creatur, so wie sie ist, nehmende Behandlung. Es ist objective Wahrheit, wenn der Fromme in dem Auge und Angesicht Gottes, die väterliche Theilnahme sieht und weiß, die ihn, wie er in der Gegenwart ist, ins Auge faßt und beurtheilt, nicht bloß wie ein starres lebloses Gesetz ihm gegenüber steht; ihn erzieht und pflegt, nicht aber ihm nur zugewendet ist jetzt so wie immer und immer wie jetzt. Wie wichtig das auch für das Werk der Versöhnung ist, erhellt leicht. Denn da nun nicht bloß das Verhältniß der Welt zu Gott eine Geschichte hat, sondern auch das Verhältniß Gottes zur Welt (als einer Person zu Personen), so wird es möglich sein, in der objectiven Versöhnung durch Christus nicht bloß eine Aenderung des Verhältnisses der Welt zu Gott, sondern auch des Verhältnisses Gottes zur Welt zu sehen, so daß die Welt, seitdem Christus wirklich zu ihr gehört, für Gott nicht bloß denselben Werth hat, wie die Welt vor Christus, sondern daß die Wirklichkeit der Versöhnung der Welt durch Christus für Gott ein Werth ist, der für ihn selbst vor Christus wirklich nicht vorhanden war. Vor allem aber

die wirkliche Frömmigkeit will ein Lebensverhältniß zu Gott, nicht bloß solche Thaten, die er am Subject stets gethan, sondern einen gegenwärtigen Lebensverkehr Gottes mit dem Menschen, ein lebendiges Wechselverhältniß, ein Wechselgespräch des Bittens und Gebens, des Fragens und Antwortens, nach jedesmaligem Bedürfniß, durch Thaten, die nicht von Gottes Seite ebenso immer und jeder Zeit geschehn. Für eine wirkliche Gebetserhörung ist, wie Rothe mit Recht geltend macht, Raum erst damit gegeben, wenn Gott unbeschadet, ja wir dürfen nun sagen, vermöge seiner ethischen Sichselbstgleichheit, welche die oberste Macht in Gott ist, sich bedingen läßt durch die Beschaffenheit der Welt, auch durch die betende Creatur.

6. In dieser seiner Liebe ist Gott endlich auch der *Allgenugsame* und *Selige*. Dies führt noch näher auf das Verhältniß des ethischen Gottesbegriffes zu den physischen Bestimmungen formaler Art. Gottes *Seligkeit* ist die Harmonie und Schönheit des göttlichen Lebens und das ewige Innewerden derselben, die ohne Mangel in sich und ohne ein Zuviel ewig in sich befriedigt ist, und in deren heilige Räume keine Störung und keine Leidentlichkeit eindringt. Es ist aber wieder die heilige Liebe, die sein absolutes Leben in ewiger Harmonie und Sicherheit erhält, und zur Seligkeit des reinsten Selbstgenusses verklärt. Der ewige Sabbath, den Gott in sich feiert, ist das Genießen seines ewigen, in sich befriedigten Lebens, das frei von Hemmungen und Unruhe, aber auch von jeglicher Schwere, frei von egoistischem Centriren in sich, wie von unsteter Beweglichkeit ist. Schon früher kamen die Kategorien des Maßes, der Schönheit und Harmonie vor, aber noch unter endlichem Charakter und noch nicht in ihrer Wahrheit. Sie erreichen ihre innere Unendlichkeit und Wahrheit im Bunde mit der h. Liebe und werden durch diese in dem sein selbst bewußten Gott zur Seligkeit, da die Liebe absolute Freiheit und Leben aus sich ist und als harmonisirendes Princip ewig seine Natur zu idealer und realer Herrlichkeit verklärt. Schönheit und Harmonie ist überall des Ethischen vollendete Form und Wirklichkeit, die sich selbst wissende und genießende Harmonie des Ethischen aber ist die Seligkeit. Gehört so das Ethische zum Rhythmus des göttlichen Lebens, zu seiner Seligkeit, oder ist Gott selig in seiner Liebe, so ist die Seligkeit offenbar nicht als bloße Ruhe oder zuständliches vollendetes Sein, sondern

auch als harmoniſche Activität zu denken. So könnte man meinen, daß hiemit der Uebergang zur Welt ſchon gemacht ſei. Allein das hieße, Gott werde oder ſei ſelig erſt durch ſein ewiges Schaffen. Gewiß nun iſt Gott ſelig auch als der die Welt denkende und ſetzende. Aber nicht erſt dadurch kann er ſelig ſein, daß er ein Anderes, als er iſt, will und ſetzt. Nicht dadurch ferner, daß er eine Welt will, wird er Liebe, ſondern er muß vor allem die Liebe ſein, die ſich ſelbſt als heilige und als mittheilſame will und in ſich ſelig iſt. Nur ſo kann er eine Welt wollen, ohne von ihr abhängig zu ſein. So ſcheint dann freilich der Uebergang von Gott zur Welt durch die in ſich befriedigte Seligkeit ſeiner Liebe, oder ſeine Allgenugſamkeit ausgeſchloſſen. Allein vielleicht zeigt ſich uns, daß gerade dieſe Allgenugſamkeit, in der ſich der ethiſche Gottesbegriff abſchließt, der Punkt iſt, wo wir einer Weltſchöpfung am nächſten ſtehen.

Anmerkung. Auch die Seligkeit Gottes darf nicht ſo gedacht werden, daß ſie in ihrer Beziehung zur Welt nicht auch einer gewiſſen Aenderung fähig werde durch die göttliche Theilnahme an der Welt. Im Gegentheil muß für Gott, wenn Freiheit iſt, die Verwirklichung der Liebe in der freien Welt, alſo auch das Opfer, das ihm die creatürliche Liebe darbringt, Luſt und Freude ſein, wie auch über die Sünde und das Verſchmähen ſeiner Liebe in ihm theilnehmendes Gefühl wie gerechter Unwille ſein muß (Eph. 4, 30). Aber dieſes lebensvolle Verhältniß, ſeine φιλανθρωπία (Tit. 3, 4), welches Veränderungen von der Welt her in ſeine innere Welt hinein reflectirt, ruht ewig auf dem unveränderlichen Grunde ſeiner h. Selbſtliebe, die für ihn zugleich der ewige Quell ſeiner nie verſiegenden Seligkeit in ſich iſt. Es ruht ferner auf dem lauteren Grunde der Activität oder Theilnahme ſeiner Liebe, iſt alſo nicht Paſſivität, obwohl es allerdings Empfänglichkeit für das Innewerden der freien Kräfte und ihrer Zuſtände in ſich ſchließt, die von Leidentlichkeit wohl unterſchieden ſein will. Von Freude, Trauer, Zorn, Mitleid und Erbarmen muß keineswegs alles Menſchenähnliche abgeſtreift werden, ſondern alles was die tiefſte und innigſte wie reinſte Theilnahme an dem Leben, Leiden, Thun der Welt verlangt und bethätigt, muß in Gott ſeine Stelle haben, und nur was darin unrein oder Schwäche wäre, iſt abzuweiſen. Begrifflich aber iſt die Hauptſache dieſes: daß alle jene Bewegungen des Erbarmens oder Zornes nicht in dem phyſiſchen Weſen — der Natur Gottes ihr Entſtehungsprincip haben oder ihren Impuls von da empfangen, und ſo ſein ethiſches Weſen bedingen und beeinfluſſen, ſondern die Empfänglichkeit ſeiner Natur für alles Derartige dient lediglich der Energie ſeiner h. Liebe.

Uebergang zur dritten Abtheilung.

Die Lehre von dem in einer Welt ſich offenbarenden Gott, oder von der ökonomiſchen Trinität.

(Vgl. §§ 14. 28.)

§ 33.

Gott ſetzt weder zur Ergänzung eines Mangels ſeines vollkommenen Weſens, noch um einer Ueberfülle willen deren er nicht mächtig wäre, aus ſeiner Vollkommenheit und Seligkeit in der Liebe heraus als ein wirklich Anderes eine Welt, die er aus dem Nichtſein ins Daſein ruft, damit ſie geliebt und liebend ein relativ ſelbſtändiges Abbild ſeiner trinitariſchen und eigenſchaftlichen Vollkommenheit werde.

1. Zwei Erklärungen ſtehen ſich gegenüber in Betreff des Grundes der Entſtehung einer Welt. Nach der erſten ſoll ſie einen Mangel in Gott ergänzen, der ohne ſie da wäre, nach der andern iſt ſie aus einer Ueberfülle des göttlichen Weſens zu erklären, die nicht Raum habe in der göttlichen Sphäre. Aber weder ein Mangel *(πενία)*, noch die überſtrömende Fülle *(πλοῦτος)* in Gott für ſich vermag etwas zu erklären.

Da Gott als allgenugſam in ſich ſelbſt zu denken iſt, ſo könnte die Welt ſeiner Vollkommenheit nichts zulegen, da ſie was ſie iſt doch nur aus Gott haben kann. Ferner, ſollte ſie, wie die pantheiſtiſchen Syſteme wollen, der Ergänzung eines Mangels in Gott ſelbſt, z. B. der Erzeugung des göttlichen Selbſtbewußtſeins dienen, ſo würde ſie zu einem bloßen Moment Gottes; zu einer relativ ſelbſtändigen Exiſtenz könnte ſie nicht gelangen, über ein doketiſches Sein nicht hinauskommen. Endlich ſtimmte das nicht zur Vollkommenheit des ethiſchen Weſens Gottes; ſuchte Gott durch die Welt nur ſeine Vollendung, ſo ſuchte er darin nur ſich oder das Seine, was ſeiner Liebe widerſtreitet.

Wäre aber umgekehrt Gott mit einer Ueberfülle behaftet, die er um ihrer Unendlichkeit willen nicht in ſich halten könnte, ſo würde die überfließende Welt unmittelbar göttlichen Weſens ſein, — wie die Emana-

tiſten wollen — durch die Entfernung von Gott, alſo den Raum oder die Leere würde dieſes Weſen getheilt und beſondert; das wäre ein dualiſtiſcher Zug: der Raum, die Leere wäre als eine poſitive ewige Macht neben Gott ohne Gottes That gedacht. Gott ſelbſt aber wäre da nicht harmoniſch in ſich, weil mit einer Ueberfülle behaftet; ſeine Kraft, ſich zu umfaſſen und ſeiner ſelbſt mächtig zu ſein, wäre im Verhältniß zur Fülle ſeines Seins unzureichend, ſo daß dieſe Fülle doch wieder in einem Mangel ihren Grund hätte, ja Gott wäre leidentlich durch dieſe Ueberfülle beſtimmt, durch ſie gebunden und unfrei.

2. Nun könnte man, um ſolchem Leiden und Mangel Gottes zu entgehen, und damit ja die Schöpfung der Welt mit Gottes bedürfnißloſem Weſen nichts zu thun habe, ſagen: in keiner Weiſe darf Gott gleichſam innerlich mit der Welt oder dem, was Welt werden wird, behaftet ſein, weil ſonſt Vermiſchung zwiſchen Gott und Welt drohte, ſei es durch πενία oder πλοῦτος. Alſo ſei alles auf den beſtimmungsloſen ſchlechthin freien göttlichen Willen zu ſtellen, der ohne eine Nothwendigkeit irgend welcher Art eine Welt hervorgerufen habe. Allein da ein ſchlechthin beſtimmungsloſer Wille Willkür wäre, während es in Gott keinen Willen gibt, als einen durch den höchſten Zweck, die Liebe beſtimmten, ſo geht auch dieſes nicht an. Von dem merum supremum arbitrium aus wäre auch die Welt bloß zufällig, der Uebergang zu ihr alſo nicht wiſſenſchaftlich zu gewinnen, wir hätten eine bloß empiriſche Kunde von der Welt; eine Gewißheit von ihrem Daſein, eine Begründung derſelben für uns anders als durch die Sinne wäre nicht möglich. Endlich aber, da, wenn die Ableitung aus der Willkür genügte, die Welt nur abſolut zufällig wäre, ſo hieße das, es ſei für Gott abſolut gleichviel, ob eine Welt ſei oder nicht; und das käme einer Werthloserklärung der Welt gleich, gegen die H. Schrift.[1] Gott iſt ein Liebhaber des Lebens.[2] Sie iſt ein Werth[3] oder Gut in ſeinen Augen. Eine beſtimmungsloſe göttliche Willkür wäre zwar mit Macht ausgeſtattet, aber mit den vorigen Theorien theilte dieſe Ableitung den bloß phyſiſchen, unethiſchen Charakter, nämlich Gott vollbrächte willkürlich einen blinden, zweckloſen Act,

[1] 1 Moſ. 1, 31. Ezech. 18, 23. 33. 11.
[2] Sprüchw. 8, 31. 5 Moſ. 33.
[3] Weish. 4, 11. 27.

wie er dort leidend gedacht wäre durch Mangel oder Ueberfluß. Also muß doch in Gott ein ewiger Grund für die Welt gesucht werden: aber nicht in Gottes physischem Wesen, sondern in seinem ethischen, dem sein physisches Wesen dient.[1] Nur wird auch diese ethische Ableitung nicht so geschehen dürfen, als ob Gott erst durch Setzung einer Welt Liebe und also selig würde.[2] Sondern schon in sich muß er Liebe und Seligkeit sein.

3. Aber wie kann nun aus Gottes ethischem Wesen die Welt abgeleitet werden? Manche meinen die Frage beantwortet, wenn sie darauf verweisen: daß die göttliche Liebe selbstmittheilsam ist. Aber Mittheilung setzt logisch ein Anderes schon voraus, an das sie geschieht. Woher gewinnen wir nun dieses leere oder für die Mittheilung empfängliche Andere? So kehrt die Frage wieder: Woher kommt zunächst auch nur der Begriff eines Andern als Gott? eines Unvollkommneren nach dem Vollkommenen, Allgenugsamen? Es kann auch nicht helfen, sei es mit oder ohne Beiziehung des göttlichen Willens dadurch zu einer Welt gelangen zu wollen, daß irgendwie Gott sich selbst in die Anderheit umsetzt und aus sich und durch sich das Andere wird. Es ist das in manchfacher Weise versucht worden. Nach der altindischen Religion kommt es zur Welt dadurch, daß Brahma sich selbst theilt, was auch unter dem Bild des Weltopfers Brahma's dargestellt wird, ein Mythus der die Deutung erlaubt, daß Gott aus Güte, damit eine Welt sei, seine göttliche, unendliche Herrlichkeit geopfert und sich zertheilt habe. Verwandt hiemit ist, wenn Nicolaus von Cus — und ähnlich Oetinger — die Welt aus manchfaltigen Zusammenziehungen (Contractiones) des göttlichen Wesens entstanden denkt. Denn auch dieses scheint eine Theilung des göttlichen Wesens, oder doch seiner „Natur", sei es auch in Folge eines Willensactes zu enthalten. Ebendahin gehört es, wenn die Welt als das Andere Gottes aus einem Abfall desselben von sich, sei es auch in Ekstase der Liebe, die in das Andere übergeht, mit manchen Theosophen oder Mystikern will abgeleitet werden, z. B. in der valentinianischen Lehre von der Achamoth, wobei aber das Andere, wenigstens als die Leere (*κένωμα*) schon pflegt

[1] § 32.
[2] § 32, 6.

vorausgeſetzt zu werden. Schelling, nachdem er ſchon in ſeiner Schrift Philoſophie und Religion[1] einen ſolchen Abfall zu Hülfe genommen, läßt in der „Philoſophie der Offenbarung“[2] die drei ſubſtantiellen Potenzen, die im göttlichen Leben ewig und harmoniſch geeint ſeien, durch Gottes Willen zertrennt werden, damit eine reale Welt werde. Aber auch Hegels „Princip der Negativität in Gott“ führt weſentlich auf Daſſelbe zurück, nur daß was Schelling mehr realiſtiſch als Proceß des Willens und der Freiheit ſetzt, Hegel als logiſchen Proceß behandelt, der freilich zugleich als ontologiſcher gedacht werden ſoll.[3] Alle dieſe Verſuche ſind darin eins, daß es bei ihnen nur zu einer anderen Seinsweiſe (oder Seinsweiſen) des Göttlichen kommt, nicht zu einer wirklichen Welt als einem Anderen Gottes. Gott hätte daran nur wieder ſich ſelbſt, und es wäre ſeine Phyſis, wenn auch nicht ſeine Perſönlichkeit theilbar, oder im beſten Fall fähig, ſich zu vervielfachen und immer neu zu gebären. Außerdem verletzen alle dieſe Verſuche den Begriff der Liebe. Sie reißen den einen Factor, die Selbſtmittheilung oder Hingebung los von dem andern, der göttlichen Selbſtbehauptung, ohne den die Liebe nicht Liebe, ſondern ſich ſelbſt verlierende Effuſion ihrer ſelbſt wäre.

Aber auch die Liebe ſelber ſcheint nicht weiter zu führen. Mag man immerhin ſagen können, daß die Liebe dem Andern nicht feindlich ſei, es nicht ausſchließe, da ſie ja vielmehr es einzuſchließen vermag, daß

[1] Philoſ. u. Religion 1804 (gegen Eſchenmayers „Philoſ. in ihrem Uebergang zur Nichtphiloſophie“ 1803) lehrt: Der Uebergang von der Region des Abſoluten zum Endlichen iſt nur „als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit, nur durch einen Sprung denkbar (nicht wie die Emanatiſten wollen, als ſtetiger Uebergang), nur als Folge eines Abfalls vom Abſoluten“. Zwar wird für dieſen Sprung oder Abfall die Freiheit eingeſchoben und in Anſpruch genommen, die Gott, in einem Gegenbild, der Ideenwelt ſich objectivirend, dieſer verleiht, ſo daß ſie die Möglichkeit des Abfalls hat. Aber dieſe Ideenwelt iſt nicht bloß als ideelle im Abſoluten, ſondern als reale auch ein „anderes Abſolutes“, ſo daß wir doch damit auf einen Abfall des Abſoluten von ſich ſelbſt kommen.

[2] Vgl. Schellings WW. II, 1. Vorl. 11. II, 2. Vorl. 1—6. Jahrbb. f. deutſche Theol. V, 1 über Schellings Potenzenlehre und Heyder's Art. „Schelling“ in Herzogs Encyl. Bd. XIII.

[3] Das Princip der Negativität iſt namentlich auch bei dem Uebergang von der Logik zur Naturphiloſophie wirkſam, wo die Idee in ihr Andersſein überſchlägt. Vgl. hierüber die Kritik Trendelenburgs in ſeinen logiſchen Unterſuchungen A. 2. 1862. 1, 36 ff. 2, 146—156 (die Verneinung).

ſie nicht auf Einerleiheit gerichtet ſei, ja daß ſie nicht bloß das Vollkommene liebe, ſondern daß es ihre Art ſei, ſich zum Niedrigen herabzulaſſen: es iſt damit doch das Andere noch nicht gegeben, welches aller Liebesbethätigung vorausgehen muß. Fragen wir, um der Löſung des Problems näher zu kommen, zuerſt: Woher kommt der göttlichen Liebe zunächſt der Gedanke des Andern? Ohne Zweifel doch dadurch, daß ſie weſentlich auch Intelligenz iſt (§ 32). Wie früher gezeigt, iſt Gottes Intelligenz der urſprüngliche Ort aller Möglichkeiten. Gottes scientia necessaria umfaßt wie ihn ſelbſt, ſo alle Möglichkeiten; denn auch dieſe ruhen in ihm und ſein Selbſtbewußtſein wäre nicht abſolut, wenn er nicht auch ſich als den Urgrund aller Möglichkeiten wüßte, und die ſie regelnden ewigen Wahrheiten ruhen urſprünglich nur in ihm (§ 27). Daraus folgt aber weiter, das göttliche Selbſtbewußtſein ſchließt ſich in ſeiner Vollendung und Selbſtgenugſamkeit nicht ab, ohne ſich ideell abzugrenzen oder zu unterſcheiden von allem, was Gott nicht iſt, ſei es Mögliches oder Wirkliches. Er ſelbſt iſt actus purissimus und kein bloß potentielles Sein. Aber das bloß Mögliche iſt als nicht actuell exiſtirend, von ihm unterſchieden und ſo kann ſich Gott von demſelben unterſcheiden, obwohl es, da es nur durch ihn möglich iſt, gleichfalls von Gott umſchloſſen iſt. Indem aber Gott ſich als das ſchlechthin nothwendige, actu exiſtirende Weſen von dem Möglichen als von ihm Verſchiedenem unterſcheidet, ſo iſt eben damit mögliches Anderes gedacht.[1] So ergibt ſich gerade aus der Betrachtung der Allgenugſamkeit Gottes (§ 32) der richtige Uebergang zu einem Anderen, nicht trotz ſondern kraft derſelben. Die allgenugſame, ſelige Perſönlichkeit iſt Gott, indem er ſich als den, der er iſt, in ſeiner unendlichen Beſtimmtheit erfaßt und genießt. Aber mit dem Ergreifen ſeiner ſelbſt als deſſen, der er iſt, iſt auch ſeine abſolute Selbſtunterſcheidung von allem (durch ihn) möglichen Anderen oder Nichtich gegeben. Der Gedanke des Andern als eines möglichen Nichtichs Gottes iſt mit dem Gedanken des Ich gegeben, da mit der Klarheit des göttlichen Selbſtbewußtſeins auch die

[1] Nicht als reale Potenzen ſeminaler Art, die gleichſam von ſelbſt zum Sein ſtreben, ſind dieſe Möglichkeiten von Anderem zu denken, als latitirten ſie im Naturgrunde Gottes: ſondern ſie ſind zunächſt nur als ideelle Möglichkeiten zu fixiren.

innere (logiſche) Begrenzung gegen alles Mögliche, was nicht Gott iſt, geſetzt ſein muß. Ebenſo erfaßte Gott ſich ſelbſt nicht vollkommen, wenn er ſich nicht auch als die reale Fülle oder Macht wüßte, durch welche ein Andres als er möglich iſt. Dieſer Gedanke des Andern iſt zunächſt nicht Gedanke eines Wirklichen, ſondern nur eines Möglichen, denn ſonſt wäre die Schöpfung nur ein Werk der Natur Gottes.[1] Der mit dem ewigen Sichſetzen der abſoluten Perſönlichkeit gleichſam mitklingende Gedanke des durch Gott möglichen oder ſein könnenden Anderen, des Nichtich, iſt zugleich und zunächſt nur ein Wiſſen von dem Nichtſein des Anderen, einer Welt außer Gott.

Es fragt ſich nun, ob dieſer Gedanke im Nichtſein muß gehalten bleiben, oder ob in Gott ein Grund zu ſehen iſt, daß dieſes Mögliche ins Daſein gerufen werde? Abſtract geſprochen wird nun freilich zum Reiche des Möglichen auch Widervernünftiges, Böſes zu rechnen ſein. Dieſes iſt aber für uns hier zum voraus ausgeſchieden, weil wir von dem durch Gott Möglichen reden. Das Irrationale kann nur zu dem Möglichen gehören, das ewig von ſeinem verwirklichenden Willen verworfen iſt. Anders verhält es ſich dagegen mit dem Möglichen, das nicht nach ſeinem Begriff gottwidrig iſt. Hier kommt in Betracht, daß Gott, die heilige Liebe, das Gute als ſolches oder das Gute an ſich und nicht bloß, wie es in ihm iſt, liebt (ſ. o. S. 426). Er iſt als h. Liebe nicht bloß ſich ſelbſt behauptende Perſönlichkeit, er liebt auch überhaupt oder ſchlechthin das Lieben, iſt Amor Amoris. So iſt nicht bloß kein Grund in ihm, ſich als die einzige Stätte des Liebens zu wollen, ſondern im Gegentheil, an Vervielfältigung, Vermehrung des Liebeslebens, an einem Reiche der Liebe hat ſeine Liebe ihre Luſt. Iſt ihr daher der Gedanke eines Andern als Gott gegeben, ſo wird ſie, ohne die nichts wirklich werden kann, dafür thätig ſein, daß das Andere, für das Reich der Liebe Beſtimmte wirklich werde. Das iſt die abſolute Ableitung einer Welt, nämlich einer Welt vernünftiger Weſen, die durch Selbſtmittheilung göttlicher Liebe ſelbſt liebend ſeien. Aber es hindert nichts, daß die göttliche Liebe auch Anderes, die Natur, allerdings im Einklang mit

[1] Rothe hatte in der erſten Ausgabe ſeiner theol. Ethik mit dem Act des göttlichen Selbſtbewußtſeins ſchon auch die Wirklichkeit des Anderen (der Materie) gegeben geglaubt, aber hat dieſes in der zweiten Ausgabe verbeſſert.

dem Wollen eines Liebesreiches wolle und auch Andres, als Liebe in der Welt wolle und an sie mittheile aus ihrer Fülle. Sie ist auch Liebhaberin des Lebens (s. o.). Wenn daher Gott auch dasjenige Mögliche, das nicht widergöttlich ist, im Nichtsein halten oder belassen wollte, so würde von Gott das Nichts als solches gewollt, während in der Liebe die Lust an dem Sein und Leben auch eines möglichen Andern ist, das sie sich zum Zweck setzt. Und so entwirft denn auf den Impuls der Liebe und von ihr beseelt die im Reiche der Möglichkeiten waltende göttliche Weisheit als frei erfinderische Phantasie (Sprüchw. 8, 22. 30), als architektonische Intelligenz, die Idee der Welt als einer nicht mehr bloß abstract möglichen, sondern als eines zur Wirklichkeit bestimmten, des Daseins werthen, vernünftig zusammengeordneten Anderen. Dieselbe reine h. Liebe, die diesen Impuls gibt, wirkt auch in die ewige Conception dieser zur Wirklichkeit bestimmten Weltidee so hinein, daß sie sowohl das Weltziel als die Vermittelung desselben bestimmt. Das ist die Art der göttlichen Liebe, ihre „Demuth", daß sie einen Zug hat zu dem Leeren, des Seins und Lebens Entbehrenden, den von der Intelligenz repräsentirten bloß möglichen Formen des Seins, indem sie durch ihre Allgenugsamkeit ihrer Vollkommenheit selbst schlechthin sicher ist. Es ist in ihr der Zug zu dem Niedrigen und Nichtseienden, daß es sei und werde durch sie und ihre Erfüllung.[1] Gerade das Wissen vom Nichtsein des Anderen wird für die freie grundlose Liebe Gottes der Ausgangspunkt, um, mit der göttlichen Weisheit geeint, die Idee der nicht bloß sein könnenden Anderheit, sondern des sein sollenden κόσμος zu erzeugen, der als solcher eine Vielheit in der Einheit, ein harmonisch zusammenstimmendes Ganzes ist. Daher diese Weltidee schon die potenzielle Welt κόσμος δυνάμει ὤν ist. Ist sie auch nicht Wirklichkeit, so ist sie doch auch nicht dem Nichts gleich. Andererseits aber auch nicht Gott. Sie ist ein zunächst nur rein inneres Product Gottes, für dessen Erzeugung Intelligenz und Liebe sich schon geeinigt haben, und das er innerlich als ein Product von sich selbst unterscheidet, welches aber für die wirkliche Welt die innergöttliche Grundlage und namentlich auch ihr Ziel enthält. Zu dieser innern Schöpfung kommt dann noch die in äußerer Wirklichkeit durch die göttliche Allmacht,

[1] Luc. 1, 42. 53. 1 Kor. 1, 28 τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν ὁ θεός. Ps. 34, 11. 107, 9.

die Dienerin der Liebe, und wieder auf deren Impuls. Die Macht setzt das Ideelle in erscheinende Realität um.

Die Weltidee ist daher die Idee des Anderen Gott gegenüber, das durch den Gedanken von seiner Möglichkeit hindurch von der göttlichen Liebe und Weisheit aus bloß Seinkönnendem zum Seinsollenden wird, das ins Dasein wird gerufen werden. Und nun, nachdem wir das Andere Gottes in Gott begründet haben als Idee der seinsollenden realen Welt, haben wir die Möglichkeit, für Gottes Selbstmittheilung und Theilnahme an der Welt die Stelle zu finden, ebendamit aber die Weltidee näher zu bestimmen.

4. Die Weltidee, die Gottes Liebe denkt und will, ist einerseits die Idee eines Andern als Gott, das aber nicht durch sich, sondern durch Gott sei, der allein ewig Aseität hat, aber andrerseits eines solchen Andern, dem als Einheit Gott nichts vorenthält von seinen mittheilbaren Gütern: das vielmehr Gegenstand seiner vollkommenen rückhaltlosen Liebe sein und dadurch Vollkommenes, außer Gott wirkliches Ebenbild Gottes werden soll. Die Welt ihrer göttlichen Idee nach als Ebenbild Gottes, als vollkommen treuen Spiegel seiner selbst zu bezeichnen, kann, auch wenn ihre Bestimmung hinzugenommen wird, zu hoch scheinen. Dem christlichen Glauben ist es nicht zu hoch. Er fordert, in dem Menschensohn die göttliche Selbstmittheilung vollständig zu denken und doch ihn vollkommen und für immer auch zur Welt zu rechnen, ja ihn als Mittelpunkt der Welt und als ihre Wahrheit, die er vor Gott darstellt, zu betrachten.[1] Mit Christus aber will Gott auch uns alles schenken.[2] Es genügt der H. Schrift nicht, bloß zu sagen, Gott wolle an die Welt sich so vollkommen mittheilen, als sie in ihrer Endlichkeit für ihn empfänglich sei; denn das könnte auch gesagt werden bei der geringsten Empfänglichkeit der Welt für Gott. Vielmehr die Hauptsache ist, Gottes weise Liebe hat die Weltidee so concipirt, daß die Welt empfänglich sei für die vollkommene Selbstmittheilung[3] Gottes. Seiner unergründlichen Liebe, die solches will, steht die Macht zur Seite (§ 32). Freilich wird hiergegen geltend gemacht:

[1] 2 Kor. 3, 18. 4, 1—6.
[2] Röm. 8, 32. 1 Kor. 3, 21—23. Joh. 3, 16. Matth. 24, 47.
[3] 1 Kor. 15, 28. 1 Joh. 3, 2. 2 Kor. 5, 7. 1 Kor. 13, 12.

In der Creatur könne nicht Raum sein für Gottes Unendlichkeit, es sei finitum non capax infiniti. Von der Natur als solcher ist hier abzusehen, da sie nicht im ethischen Sinne zur Gottebenbildlichkeit bestimmt sein kann, ebendaher auch ihr Antheil an Leben und Kraft ein nur beschränkter ist, denn in dem Ethischen ist der oberste Sitz der Kraft und die Macht über alles nur Natürliche. Allerdings aber behielte jener Einwurf doch seine Wahrheit, wenn die göttliche Selbstmittheilung sich auch auf die absolute göttliche Aseität erstrecken sollte, in der der ewige Unterschied zwischen Gott und der Creatur befestigt, und die Gefahr der Vermischung beider auch durch die göttliche Selbstmittheilung, abgewehrt ist. Auch dann hätte der Einwurf Bedeutung, wenn Gott als das unendlich ausgedehnte Wesen oder Quantum zu denken wäre. Vielmehr aber ist Gott als intensive Unendlichkeit zu denken, die in ihrer Spitze Liebe ist und durch die Liebe Allmacht (§ 32. 19). Für dieses unendlich Werthvolle und Göttliche ist aber die Creatur wohl empfänglich. Sie ist nicht endlich bloß, sondern hat auch Empfänglichkeit für das intensiv Unendliche. So setzt die Endlichkeit der Creatur der göttlichen Liebe keine Schranke. Wie Gott sich der Welt zu eigen geben will, auf daß sich das trinitarische Leben Gottes ausprage und abbilde auch in kosmischer Form, so will er die Welt als eine von ihm angeeignete, als seinen lebendigen Tempel, in welchem er auch sein trinitarisches Leben haben will. Von dem trinitarischen Ebenbilde Gottes, Gott dem Sohne in dem immanenten göttlichen Wesen, unterscheidet sich das kosmische Ebenbild nicht dadurch, daß nicht Gottes vollkommenes Leben in diesem sein könnte; Christus gehört zum eigenen vollen Bestande der Welt: sondern dadurch, daß die letztere, die die göttliche Aseität nicht hat, durch Nichthaben der göttlichen Vollkommenheit, ja durch Nichtsein hindurch werden und stetig empfangen soll, was die göttliche Liebe will. Ohne sich zu verlieren in der Selbstmittheilung, will Gott auch kosmisches Sein haben, wie ein Sein in sich. Diese Doppelheit des Transcendenten und Immanenten ist kein Widerspruch, sondern, wie wir gesehen haben, in Gottes ethischem Wesen begründet. Es gehört daher zur ursprünglichen Idee der Welt, daß Gott in ihr sei, sich real in ihr wisse und wolle, und die Welt in ihm lebe, webe und sei.

Anmerkung. Eines also kann Gott nicht mittheilen: die absolute Aseität oder Selbstbegründung. Die Welt bleibt ewig von Gott verschieden — auch die menschliche Seite in Christus von der göttlichen — da sie den Grund ihres Seins außer sich in Gott hat. Es soll nicht geleugnet werden, daß auch die Welt in abgeleiteter Weise Aseität hat, die die Aseität Gottes abbildet. Sie hat eine Kraft der Selbsterhaltung und Selbstbildung in physischem, geistigem und ethischem Sinn und das ist eine Betheiligung an ihrer Production, an ihrem Sosein. Aber ihr Sein ist in jedem Moment durch Gott, und man darf nicht mit Rothe nach der Schöpfung nur von einer Regierung der Welt reden, den Begriff der Erhaltung aber ausschließen, oder die Geister in ihrer Vollendung als schlechthin durch sich selbst lebend ansehen. Die Aseität hat und behält im eigentlichen Sinn Gott allein und das sichert den Unterschied zwischen Gott und der Welt, während das Bestehen des Anderen neben Gott durch den göttlichen Liebeswillen gesichert ist, der sich dasselbe zum Zwecke setzt.

5. So umfassend der Wille der Selbstmittheilung Gottes an die Welt ist, der sie zum vollkommenen Antheil an seinem Leben und Geiste bestimmt, so wird also doch die Anderheit der Welt, ihr wirkliches Sein praeter Deum dadurch nicht bedroht. Durch die vollkommene Selbstmittheilung könnte zwar die Schöpfung gerade bei ihrer Vollendung wieder zurückgenommen scheinen.[1] Allein die göttliche Liebe will ein real Anderes, nicht als ob das Andere als solches, gleichgiltig, wie es sei, für Gottes Liebe Werth hätte, wohl aber als für das Gute Bestimmtes, womit ja auch die Seligkeit gesetzt ist (§ 32). Gottes Liebe zur vernünftigen Creatur muß seiner reinen Güte gemäß darauf gerichtet sein, daß sie ihr auch das Lieben gönnt und in ihr hervorrufen will. Sie ist also für Gottes Selbstmittheilung nicht eine Geliebte, ohne daß er sie auch als Lieben-sollende denkt und so als Selbstzweck will. So ist in der ethischen Art der göttlichen Selbstmittheilung die relative Selbständigkeit der Creatur gesichert; und damit bleibt auch das göttliche Leben unterschieden von der Creatur. Es werden wirklich neue Liebesherde in der Welt für das göttliche Liebesleben in der Welt gewonnen. Ferner das ethische Leben der göttlichen Liebe, die Gerechtigkeit in sich schließend, will die Freiheit als die Form für die Aneignung der ethischen göttlichen Mittheilung. Folglich will Gott auch ein solches Anderes, das nicht bloß unwiderstehlich durch seine Liebes-

[1] So scheint Marcell v. Ancyra die Stelle 1 Kor. 15, 28 fälschlich verstanden zu haben, die doch mit dem ἐν πᾶσι die Fortdauer der Welt, in der Gott Alles werden wird, voraussetzt.

macht bestimmt wird, so daß z. B. die Schöpfung unmittelbar zusammenfallen könnte mit der Vollendung und absoluten Selbstmittheilung,[1] sondern ein Anderes will er, das fähig sei, eine freie Gemeinschaft der Liebe mit ihm einzugehen, wodurch wiederum die bleibende Unterschiedlichkeit der Creatur der Selbstmittheilung Gottes gegenüber gesichert ist. Die Liebe kann schon deshalb das Andere nicht absorbiren, weil sie das Andere nicht in sich hereinnimmt, ohne es objectiv als ihren Zweck zu setzen, für den sie sich sogar zum Mittel macht. Dasjenige Andere daher, auf das der Blick der schöpferischen Liebe ursprünglich gerichtet ist, und worin diese allein liebewerthe selbständige Objecte der Liebe findet, ist die Welt des für die Liebesgemeinschaft mit Gott bestimmten Freien, das aber nur durch die Urliebe selbst liebend werden kann. Um dieses Freien und seiner Vollendung willen, auf das die schöpferische Liebe als auf ihr Ziel schaut, ist die Welt geschaffen. Alles Andere ist als Organ Mittel und Schauplatz für das Reich der Liebe gewollt, ist aber unter diesem Gesichtspunkt auch eingeschlossen in die Weltidee.

Anmerkung 1. Nur durch freies Empfangen hindurch kann sich die Vollendung der Welt vermitteln. Beides nun, daß die Freiheit gesetzt wird, die zum Lieben nicht gezwungen ist, der daher die Möglichkeit des Gegentheils, des Bösen, offen gelassen werden muß, und andrerseits, daß die Welt des Freien die Stätte der göttlichen Selbstmittheilung oder seines Liebeslebens ist, geht dadurch zusammen, daß die wahre Freiheit sich nur verwirklicht, indem sie dem freimachenden Geiste Gottes Raum verstattet, der das Freie will, aber als für das ethisch Nothwendige Bestimmtes; und daß andererseits die göttliche Selbstmittheilung, indem sie nicht bloß Passives, todte Güter mittheilen, sondern Liebende haben will, ebendamit zur Bestätigung des lebendigen, persönlichen Fürsichseins der Creatur wird. Der Ausdruck dafür, daß die Welt, was sie sein soll, nur sein kann in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens, ist, daß die Welt Gottes reales Abbild sein soll. Der Ausdruck andererseits dafür, daß sich Gott der Welt vollkommen mittheilen will, aber durch sein kosmisches Sein die freie Persönlichkeit nicht unterdrückt, sondern vollendet, ist, daß er die vollkommene absolute Offenbarung seiner Liebe in der Form freier Persönlichkeiten haben will, oder daß er Ebenbilder seiner selbst will.

Anmerkung 2. Die Idee der Welt als in Gott gehaltene, noch nicht wirkliche ist freilich in gewisser Art zu Gott selbst gehörig, ihre Anderheit ist noch nicht real, sondern nur eine Bestimmtheit an Gott, seiner Weisheit und Liebe. Und hierin liegt auch der letzte Grund ihrer Gemeinschaft mit Gott. Allein die Weltidee darf doch nicht mit Gott identificirt werden, sie ist doch als das Andere Gottes von Gott gedacht, nicht zu seinem Wesen gehörig. Da sie die Idee des Nicht-

[1] Wogegen 1 Kor. 15, 45 ff.

seienden, aber zum Realwerden bestimmten Anderen Gottes ist, so unterscheidet sich bereits Gott in sich von der Weltidee, die nur etwas durch Gott Mögliches in sich schließt. Und diese Selbstunterscheidung von der Welt schon als möglicher wird in der Welt auch zur Selbstunterscheidung der Welt von Gott, gerade sofern sie in ihrem Leben und Geiste gottähnlich ist.

Dritte Abtheilung.

Die Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt.

Sie umfaßt drei Lehrstücke:

Von der Schöpfung.
Von der Erhaltung.
Von der göttlichen Fürsehung und Regierung.

Erstes Lehrstück.

Von der Schöpfung.[1]

§ 34.

Die ewige Liebe Gottes schafft eine von Gott unterschiedene und sich selbst von Gott unterscheidende freie Welt für die Liebesgemeinschaft mit ihr. Beides, die nothwendige Vielheit oder Mannigfaltigkeit und die Einheit erlangt die Welt als Organismus, was sie dadurch ist, daß sie Gottes dreieiniges Leben abzubilden bestimmt ist. Darnach ist zu entscheiden die Frage über die Ewigkeit der Schöpfung, über die Anwendbarkeit des Gegensatzes von Ruhe und Wirken, von Stoff und Form auf die schöpferische Thätigkeit, womit auch die Frage nach der Schöpfung aus Nichts zusammenhängt.[1]

[1] Rothe, Ethik A. 2. 67. 1. Bd. § 40 ff. Pfaff, Schöpfungsgeschichte 1855. Schultz, Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel 1865. Reinkens, Die Schöpfung der Welt 1859. Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes. Sein Verhältniß zu Christo und zur Welt. Ein urgeschichtlicher Versuch. Bd. 1. Zöckler, Theologie und Naturwissenschaft 1877. 1879.

1. Die biblische und kirchliche Lehre. Die Lehre von der Entstehung der Welt durch schöpferische göttliche That betrifft durchaus nicht bloß eine Frage religiöser Neugier. Alle ausgebildeteren Religionssysteme haben Kosmogonien. Besonders aber hat diese Lehre fundamentale Bedeutung für die Religion, die zuerst eine eigentliche Schöpfungslehre aufstellt. Durch sie und durch die mit ihr gegebene reine Unterscheidung Gottes von der Welt ohne deistische Trennung von ihr ist die Basis für die hebräische Religion und die Möglichkeit eines sicheren Fortschreitens im Wechselverkehr zwischen Gott und der Creatur gewonnen. Wo die Schöpfung ignorirt oder falsch bestimmt wird, da ist auch die Religion dadurch aufs Tiefste afficirt. Das religiöse Bewußtsein kann sich nur durch das Weltbewußtsein hiedurch vermitteln. Ist nun das Grundverhältniß zwischen Gott und der Welt, das durch die Religion ins Bewußtsein erhoben und durchlebt werden soll, falsch bestimmt, so kann, wenn noch eine Entwicklung der Religion, nur eine abnorme übrig bleiben. Es gibt zahlreiche Vorstellungen von dem Welturſprung (§ 33), welche die Aufnahme des Weltbewußtseins in das Gottesbewußtsein verhindern und dieses verdunkeln. Die mosaische Kosmogonie nun ist im neuen Testament zwar nicht im Ganzen bestätigt, aber doch in ihren wesentlichen Elementen aufgenommen.[1] Sie sichert uns die richtige religiöse Auffassung der Welt gegen Irrthümer vermischender und trennender Art. Denn die Vermischung ist ausgeschlossen, da die Welt aus Gottes absolutem, selbstbewußtem Willen als ein Werdendes hervorgeht, die Trennung aber, weil die Welt überhaupt durch das Schweben des Geistes Gottes über dem Urstoff belebt ward, und weil sie in ihrem Zielpunkt, dem Menschen gottebenbildlich von Gott gesetzt ist,[2] auch Gott mit Wohlgefallen auf die geschaffene Welt blickt.[3] Auch das N. T. enthält nicht jene Lehre von einer ewigen ὕλη ἄμορφος, die von Gott nur gestaltet sei.[4] Eher stimmt das N. T. mit der Formel, daß sie

[1] Apostelgesch. 14, 15. 17, 24—28. Röm. 1, 19. 20. 11, 33. Eph. 3, 15. Hebr. 2, 10. 11, 2 wie auch Hebr. 1, 1—3. Joh. 1, 1—4. Kol. 1, 13 ff. wo jedoch schon die Kosmogonie mit der Christologie in Verbindung gesetzt ist.

[2] 1 Mos. 1, 26. Vgl. 2, 7.

[3] 1 Mos. 1, 31.

[4] Diese scheint allerdings Weish. 11, 18 enthalten.

aus Nichtseiendem geworden,[1] zusammen, sofern nur nicht das Nichts als Stoff gedacht wird. Wichtiger ist für uns, daß der Hebräerbrief sagt:[2] Nicht aus Erscheinendem oder Sichtbarem *(μὴ ἐκ φαινομένων)* sei die Welt geworden. Der Gegensatz wird sein: Vielmehr ward sie aus dem *ῥῆμα*, dem nicht sinnlich erscheinenden Allmachtswort, das die gleichfalls unsichtbare Weltidee verwirklicht. Auch die Genesis stimmt damit wesentlich überein, und lehrt nicht einen ewigen Stoff vor der Schöpfung.[3] Wenn sie sich auch über des Stoffes Entstehung nicht ausdrücklich ausspricht, so umfaßt doch das Schaffen nach V. 1 Himmel und Erde: die Entstehung des Stoffes aus Gott will nicht ausgeschlossen werden.[4] An eine ewige Materie neben Gott hat der Verfasser nicht gedacht, sonst wäre einfacher gewesen, zu beginnen: Im Anfang war Thohu und Bohu, nach Art Hesiods. Statt dessen geht die Erwähnung des göttlichen Schaffens voran, das, wenn es ausdrücklich und ausschließlich ein bloßes Bilden bedeuten sollte, einen Stoff voraussetzen

[1] 2 Makk. 7, 28 *ἐξ οὐκ ὄντων.*

[2] 11, 3.

[3] Mag auch בָּרָא Anwendung finden, wo ein Stoff schon gegeben ist, und wo es sich also um ein demiurgisches Bilden handelt, so ist doch im A. T. Gott nicht bloß als Demiurg neben einer gleich ewigen Urmacht, der Materie gedacht Jes. 45, 18. Ps. 148, 5. 135, 6. 121, 2. Diese ist 1 Mos. 1 weder als widerspenstig noch als Grenze der göttlichen Macht gedacht, da בָּרָא im Kal (im Unterschied vom Piel) das freie mühelose Hervorbringen bezeichnet (Dillmann, Genesis S. 18). Dasselbe nimmt auch im hebräischen Sprachgebrauch einen Accusativ des Stoffes nicht an sich, woraus zwar „nicht folgt, daß das Wort an sich schon den Gebrauch von Stoff und Mittelursachen ausschließe, wohl aber, daß wo auf Gott das בָּרָא angewendet wird, auf Mittel und Stoff nicht reflectirt wird, sondern die schlechthinnige Freiheit des göttlichen Producirens ins Auge gefaßt ist". Ueber den Ursprung des ungeformten Stoffes V. 2 spricht sich die Stelle nicht ausdrücklich aus. Aber „ohne Bedenken wird man zugeben, daß, wenn der Verfasser sich auf die Frage nach dem Ursprung jenes Stoffes eingelassen hätte, er auf Grund seines Gottesbegriffs sich dahin hätte entscheiden müssen, daß die Welt auch ihrem Stoffe nach im göttlichen Willen ihren Möglichkeits- und Daseinsgrund hat. Gott spricht, da wird's Ps. 33, 9". (Dillmann a. a. O. S. 21). Die späteren Darstellungen der Schöpfung im A. T. gehen jedenfalls hinter den anfänglich formlosen Zustand der Erde zurück bis zu dem Stoff und Form hervorrufenden Allmachtswort Gottes. Vgl. auch Oehler, Theol. A. T. 1873. 1, 177, der in V. 1 die Schöpfung der materia prima sieht, die aber dann mit dem Thohu identisch wäre.

[4] Daß das Wort Erde V. 1 nicht bloß die Gestalt, Bildung der Erde bezeichnen muß, zeigt V. 2.

müßte, von dem doch erſt V. 2 redet. Jedenfalls iſt der Gedanke des A. T. im Allgemeinen, daß Gott ſchlechthin frei wie die Form ſo auch den Stoff durch ſeine ſchöpferiſche That geſetzt habe. Ob der Stoff aus dem Nichts oder aus Gottes unſichtbarem Weſen ſelbſt genommen ſei, darüber iſt im A. T. keine beſtimmte Entſcheidung gegeben.[1] Das Thohu 1 Moſ. 1, 2 wird das elementare Daſein, das, wenn auch nicht abſolut formlos, doch ohne feſte Geſtaltung iſt, bedeuten. Ob die Schöpfung, was die Zeit anlangt, als ewige zu denken ſei, iſt aus 1 Moſ. 1, 1 nicht zu entnehmen. Das „im Anfang" bedeutet: bevor ein Weltgebilde da war, war Gott, der Schöpfer. Die Urkunde will vornehmlich die irdiſche Schöpfung und unſer Sonnenſyſtem behandeln, ſetzt aber V. 1 den Himmel vor die Erde. Ueber die Zeitdauer der Schöpfung meinte man in 1 Moſ. 1 Aufſchluß zu finden. Aber da müßte feſtſtehen, was die 6 Tage bedeuten, ob irdiſche Tage oder Zeiträume, eine Frage, die ſich der Verf. gar nicht wird vorgelegt haben. Im N. T. wollen die Stellen von der Herrlichkeit Chriſti bei dem Vater und der Erwählung der Gläubigen vor Grundlegung der Welt,[2] keinen Aufſchluß über das Alter dieſer Welt geben, wie denn dieſes keine religiöſe Frage iſt, oder über ein anfängliches Nichtſchaffen Gottes ſich ausſprechen, ſondern enthalten nur, daß der ewige Gott und ſeine Weltidee das logiſche Prius der Welt iſt.

Die Kirchenlehre iſt enthalten in dem apoſtoliſchen und nicäniſchen Symbol. Gegen Gnoſticismus, Manichäismus und groben Emanatismus hat ſchon die alte Kirche ſich abgegrenzt. Die Reformation hat dies angenommen, wie auch daß durch den Sohn die Welt geſchaffen ſei (Nicaenum), doch ohne Ausſchluß von Vater und Geiſt (Schmalkaldiſche Art.). Ueber Stoff, Zeit, Zweck der Welt enthalten die Symbole noch keine ausdrückliche Weiterbildung.

2. Daß die Welt aus Gottes ſelbſtbewußter weiſer Liebe abzuleiten (§ 33), iſt kein Poſtulat noch Nothbehelf, kein Rücken der Sache ins Hypothetiſche, ſondern jede andere Ableitung verſagt ihre Dienſte, dieſe aber genügt nicht bloß, ſondern iſt auch ſo wenig bloße Hypotheſe, als die göttliche Liebe ſelbſt. Schlechterdings nichts außer Gott be-

[1] Vgl. Pſ. 33, 9. 148, 5 mit 90, 2, wo das Schaffen eine Geburt genannt wird.
[2] Joh. 17, 5. Eph. 1, 12.

ſtimmt Gott zur Schöpfung; er beſtimmt lediglich ſich ſelbſt. Nicht ſeine Lebensfülle oder Natur, nicht ſeine Allmacht, ſondern ſeine Liebe beſtimmt ihn, welche die Macht über ſeine Allmacht iſt. Er iſt alſo darin abſolut frei. Seine freie mit abſoluter Intelligenz geeinigte Liebe ſchöpft aus ſich die Idee der Welt, und beſtimmt ſich zur ſchöpferiſchen Thätigkeit. Die Natur Gottes für ſich könnte nicht ſchaffen: die Macht Gottes für ſich brächte es zu keiner relativen Selbſtändigkeit der Welt, ja enthielte für ſich noch nicht die Möglichkeit der Welt als eines Anderen Gottes, das aus Gottes Sein wirklich entlaſſen, als eigene Cauſalität daſtände. Die Intelligenz für ſich gäbe uns nur eine Form, einen Entwurf, keine Realität, und ohne die Liebe eine nur endliche Teleologie, daher auch kein Motiv, für ein wirklich Anderes als Gott die Allmacht in Bewegung zu ſetzen. Die Liebe dagegen, der göttlichen Intelligenz und Macht immanent, hat ihre abſolute Logik oder Vernünftigkeit in ſich. Sie iſt Princip eines real Anderen als Gott iſt, und zwar einer gewollten Mehrheit deſſelben, da ſie eine Vervielfältigung des Liebeslebens will, und doch enthält ſie auch wieder das Princip der Einigung in ſich. Sie ſichert den Unterſchied, indem ſie die Welt als Zweck ſetzt, und doch pflanzt ſie keinen Dualismus, weder in der Welt ſelbſt, noch zwiſchen Gott und der Welt, ſondern das Ziel iſt ein reiches Liebesleben und dieſes iſt für die Schöpfung das Motiv. Verbleibt der Liebe die ihr gebührende Stellung für die Schöpfung, ſo erledigt ſich auch der Streit zwiſchen Denen, welche ſagen: Gott hat die Welt für ſich, zu ſeiner Ehre, um von vernünftigen Geiſtern erkannt und geprieſen zu werden, geſchaffen, und zwiſchen Denen, welche die Verherrlichung oder Freude der Creatur als ihren Zweck anſehen. In der Liebe iſt Beides vereinigt. Gott macht ſich zum Mittel für die Welt. Er will ſie als Selbſtzweck, als Liebesreich, als Liebesſtätte, aber das durch die Liebe Gewordene und Selige iſt doch für das Lieben geworden, weil es nur als Liebendes vollkommen ſein kann. Die von Gott geliebte Welt macht alſo nach der Nothwendigkeit der Liebe ſich wieder zum Mittel und Opfer und erwiedert die Liebe, womit ſie geliebt iſt. So findet ein ſeliger Kreislauf des Liebeslebens ſtatt. In der göttlichen Liebe iſt die Seligkeit des vollkommenen Habens, ſie ſteigt neidlos gebend hernieder, namentlich zu Allem, was zum Lieben beſtimmt, alſo Selbſt-

zweck ſein kann, und auf Grund des Geliebtſeins auch ſich ſelbſt Gegenſtand der Liebe werden darf. Wiederum aber in der Gottebenbildlichkeit des Menſchen liegt auch das Wiederlieben, alſo die Liebe im aufſteigenden Verhältniß präformirt, wodurch der Kreislauf der Liebe ſich ſchließt. Durch das Geliebtwerden, d. h. durch göttliche Selbſtmittheilung und Theilnahme hindurch kommt die Welt zum Lieben, damit Eine Liebe ſei in Gott und auch in der Welt.

3. Hierin nun liegt ſchon auch ein Wink das *Verhältniß* der *Vielheit* zur *Einheit* in der Weltidee.

Wir ſtoßen hier auf eine Antinomie. Wenn Vervielfältigung des Liebeslebens in der Welt ein Gut iſt, ja Finalurſache einer Welt außer Gott, ſo ſcheint eine ſchlechthin unbegrenzte Anzahl von Liebenden erforderlich, woraus ſich dann auch eine unendliche Menge von Welten, ſucceſſiven oder ſimultanen ergäbe.[1] Aber andrerſeits fordert das vernünftige Intereſſe auch eine Einheit des Vielen, und zur Vollkommenheit der Welt gehört, daß ſich ihre verſchiedenen Glieder fördern und ergänzen zu einem vollkommenen Organismus, ſo daß die Annahme unzuläſſig iſt, daß die Welt aus vielen einander ſchlechthin nichts angehenden Totalitäten beſtehe. Die Löſung der Antinomie ergibt ſich folgendermaßen: Eine ſchlechthin unbegrenzte Anzahl von Perſönlichkeiten, deren Beſtimmung das wahre Geiſtesleben iſt, iſt nicht denkbar. Denn da müßten auch dieſelben Individualitäten ſich wiederholen können, damit nur ja die Zahl unendlich groß ſei. Aber das würde keine unendliche Bereicherung des Liebeslebens ſein, ſondern müßig und zwecklos. Die Zahl iſt alſo nicht abſolut unbeſchränkt zu ſetzen, ſie iſt begrenzt durch den Zweck. Nur ſolche geiſtige Individualitäten werden geſchaffen, die im Geben und Empfangen dem Liebesleben dienen können, indem jede etwas Eigenthümliches hat. Alſo kann die ſchöpferiſche göttliche Liebe und Weisheit es nicht auf eine ſchlechte Unendlichkeit zahlloſer Individuen, ſondern nur darauf abgeſehen haben, daß die *Vollzahl* der möglichen Individualitäten als möglicher beſonderer Werthe ausgefüllt werde. Damit iſt aber nicht bloß die Vielheit in dieſer Welt, nämlich als begrenzte gegeben, ſondern auch eine Einheit dieſer wenngleich werdenden Vielheit in der Welt verbürgt. So gewiß der Zweck ein beſtimmter iſt, ſo ge-

[1] Wie in verſchiedener Weiſe Origenes und Rothe annehmen.

wiß fordert er eine bestimmte Vollzahl. Der vollkommene Organismus darf weder durch ein Zuviel beschwert sein, noch durch ein Zuwenig leiden, sondern ist ein lückenloser obwohl werdender Kreis, worin Alles seine Stelle hat, Alles für Alle ist. Zu der Welt als liebender gehört, daß ihre Glieder alle für einander bestimmt seien, denn nur so können sie sich Liebe beweisen. Mithin ist die Liebe, wie das einheitliche Princip der Entstehung der Welt, so auch hineingeboren in sie das Einheitsband in der lebendigen Welt. Verschieden können freilich die einzelnen Glieder, die selbst wieder relative Totalitäten sind, nur dadurch sein, daß das eine etwas hat, was den andern mangelt. Aber worin das eine nicht Productivität hat, darin kann es doch Receptivität haben für andere. So hindern diese Mängel die Einheit des Liebesgeistes nicht, der in allen Gliedern walten, ja der auch den Mangel durch den Verkehr in ein Mittel lebendiger, doppelseitiger Gemeinschaft verwandeln kann, in welcher Gemeinschaft doch jedes Glied Alles als sein ansehen darf.[1] So geschieht es durch die Idee des wenngleich werdenden Organismus, dessen Seele die Liebe ist, und den die Welt darstellen soll, daß diese eine begrenzte und nicht eine profuse Vielheit und zugleich eine Einheit ist. Damit aber die Welt ein ethischer Organismus sein könne, will Gott sie als Abbild seiner, sowohl als eigenschaftliches, wie als trinitarisches Abbild und zwar so, daß sie durch sein Sein in ihr, durch seine Selbstmittheilung vollkommenes Abbild seiner werde, kosmisch verwirklichtes Ebenbild Gottes.[2] Es hat der Weltbegriff Antheil an der Abbildung der Trinität, wie schon die oben angeführten zahlreichen Analogien (S. 379) zeigen können; noch mehr ist das nachweislich an den selbstbewußten, vernünftigen und ethischen Wesen. Damit ist aber zugleich auch ein Antheil der Welt an allen Eigenschaften, den physischen, logischen und ethischen gegeben. Aber diese verschiedenen Vorzüge werden in ihr keineswegs sofort, so wie sie in Gott geeinigt sind, in vollkommen verwirklichter Einheit unter sich gesetzt sein können. Ihre Vollkommenheit und Einheit wird zunächst nur als Anlage vorhanden sein, damit durch Vermittlung der Freiheit sie zu jenem ethischen Organismus verwirklicht werde, der von Gott verschieden und doch mit ihm geeinigt ist. Diese

[1] 1 Kor. 2, 23.
[2] 1 Mos. 1, 26.

Anlagen werden verschieden in den verschiedenen Gliedern sein, je nachdem die eine oder andere göttliche Eigenschaft für die Individualität als solche die Dominante oder den Exponenten bildet. Aber dennoch ist Alles für alle auf gewisse Weise zugänglich.[1] Jene verschiedenen Vorzüge werden in der Welt ferner zunächst außer einander, aber so beschaffen sein, daß sie vermittelst der Idee des Organismus, der sie alle durchzieht, zu relativen Welten werden, z. B. zur Welt der Natur, der Kunst, der Wissenschaft, des Rechts, die aber in geheimem, innerem Bunde unter sich stehen, ja zusammen Ein System bilden, den Organismus der ganzen werdenden Welt, der wie ein abbildlicher Strahlenkreis, der lebendige Spiegel der einen göttlichen Sonne ist.

Anmerkung 1. Ist es der Liebe gemäß, daß Unvollkommenes, das die Welt doch ist in Vergleich mit Gott, werde aus dem Vollkommenen? Die Welt kann freilich nur aus dem Vollkommenen begriffen werden und daß mehr als Ein Absolutes sei, ist logisch undenkbar, so kann also nur entweder keine Welt sein oder nur eine nicht absolute, d. h. nur eine der Aseität ermangelnde. Dieselbe kann aber doch für alle sonstigen göttlichen Vollkommenheiten empfänglich sein, ja selbst auf Grund der göttlichen Aseität die Aseität abbilden (§ 33), und wenn sie anfangs nothwendig unvollkommen ist, damit der Freiheit der Selbstsetzung eine Stelle bleibe, so ist auch dieses weder böse noch ein Widerspruch, sondern gehört zur Güte der Welt.

Anmerkung 2. Das Ausgeführte schafft zugleich Raum dafür, daß Gott nicht auf Einmal uno actu die Welt schuf; ja die Entstehung relativer Welten kann noch fortgehen, wenigstens als Bildung neuer Weltsphären.

4. Die Frage über die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Schöpfung und über das Alter der Welt ist in der H. Schrift nicht erörtert, ebensowenig in der Kirchenlehre zu einer eigentlichen symbolischen Entscheidung gebracht, und so ist darüber rein dogmatisch zu forschen. Die Annahme

[1] Origenes leitet die Manchfaltigkeit aus der Freiheit, aus dem verschiedenen sittlichen Verhalten ab. Aber das führte dazu, daß ein und Dasselbe sich unendlich oft wiederholen könnte. Der unbegrenzten Vielheit will er dann durch die Begrenztheit des göttlichen Wissens steuern, wogegen nach Leibniz'ens principium indiscernibilium was nicht in sich verschieden ist, für identisch gelten muß. Thomas v. Aq. sagt besser: Sapientia Dei sei causa distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Nur faßt er diese Unterschiede nicht qualitativ, sondern bloß quantitativ, die niederen Stufen als defectus an Sein, was ihm mit dem Bösen ineinander fließt. Gott ist ihm schlechthin das Sein. Hier ist also ein nicht überwundener Zug des Pantheismus oder Emanatismus, der seinen Grund darin hat, daß Gott in seinem Wesen nur als das Sein, nicht als das Urethische gedacht ist. Vgl. Landerer, Thomas v. Aq. in Herzogs Encycl. 16, 64: „Gottes Wille ist ihm nur der sich bewegende Intellectus, der selbst wieder Sein ist."

einer ewigen Schöpfung a parte ante, oder der Anfangslosigkeit der Welt ist gewöhnlich in der Kirche verworfen worden. In der alten Kirche macht fast nur Origenes und ein Theil seiner Schüler eine Ausnahme. Doch auch Thomas von Aq. sagt: daß Gott ewig sufficiens causa mundi sei; die sufficiens causa aber scheint ihren effectus — wenn wie hier nichts Aeußeres hindert, — stets bei sich haben zu müssen.[1] Quenstedt betont, daß eine falsche Gottesidee mit der Annahme, daß Gott stets geschaffen, nicht gegeben sei. Gott habe können stets schaffen, wenn er gewollt, er habe aber nicht gewollt.[2] Dagegen ist die Anfangslosigkeit der Welt in der neueren Theologie vielfach behauptet.[3] Man verwirft die Ewigkeit der Welt gewöhnlich, weil dadurch ihre Abhängigkeit von Gott in Frage gestellt, und sie Gott zu nahe gerückt sei. Und in der That muß Jeder zugeben: Wenn die Welt ewig ist wie Gott, so führt das zum Dualismus oder zu einer Vermischung Gottes und der Welt. Aber andrerseits ist auch zu sagen: Die Abhängigkeit der Welt von Gott hängt nicht von einer größeren oder kleineren Dauer derselben ab, sondern ist nur dadurch gesichert, daß sie von Gott absolut gesetzt ist. Eine unbegrenzte Dauer der Welt nimmt Jeder ohne Weiteres für die Zukunft an, ja das wird auch wohl Ewigkeit der Welt genannt; ihre absolute Abhängigkeit von Gott aber will damit nicht in Abrede gestellt werden. Es ist nur das ungeübtere Denken, das, um Gott und Welt auseinander, diese aber in absoluter Abhängigkeit von Gott zu halten, einen Anhaltspunkt sucht an der Vorstellung einer Zeit, die in der Mitte liege zwischen Gottes Sein und dem Sein der Welt. Allein dieses Anhaltspunktes müssen wir entbehren können, weil wir keine Zeit setzen können vor der Welt. Zeit ist nicht ohne etwas in ihr Befindliches: ist also Zeit schon da ohne Welt, so muß Gott in der Zeit sein. Das Causalitätsverhältniß fordert auch nicht ein zeitliches, sondern nur ein logisches Vorhersein der Ursache vor der Wirkung. Die Zeit ist zwar nicht bloß subjective Vorstellung; sie ist das Maß für die

[1] Summa I. 9. 46. Art. 2. Daher er schließlich nur auf das credibile, nicht scibile oder demonstrabile, daß die Welt angefangen, verweist.

[2] Quenstedt, l. c. S. 420. Observ. II.

[3] So von Schleiermacher, Martensen u. v. A. Rothe nimmt wenigstens eine Anfangslosigkeit der von Gott gesetzten Materie an, aus der dann in weiterem Proceß Welt wurde.

Succeſſion des Einzelnen in ſeinem gegenſeitigen Verhältniß. Dieſes Maß entnehmen wir wenigſtens jetzt von dem Verhältniß des Centralkörpers unſeres Sonnenſyſtems zu unſerem Planeten. Aber was ſoll das Maß ſein für die Welt als Einheit? Es war keine Zeit ohne Welt. Wir werden mit Auguſtin ſagen: Mundus non in tempore sed cum tempore factus est. Wollte man ſagen, Gott habe geſchaffen in der Zeit, in einem beſtimmten Abſchnitt der ewigen Zeit, ſo hieße das: neben Gott oder vor Gott eine ewige, unabhängige Zeit annehmen, ſo daß durch ſolche Schöpfung in der Zeit gerade die Zeit ſelbſt ausgenommen würde von der Abhängigkeit von Gott, indem Gott ewig von ihr umſchloſſen, ja von ihr abhängig würde.[1] Sonach muß uns feſtſtehen: Es darf keine wirkliche Zeit vor der Welt ſtatuirt, alſo auch nicht geſagt werden, es war eine Zeit, wo Welt nicht war, was aber allerdings nicht ſo verſtanden werden darf, daß die Welt im gleichen Sinne wie Gott ewig ſei. Im Gegentheil, ſo wenig unſere Zeit war vor der Welt, und ſo gewiß zunächſt Gott zu denken iſt in ſeiner lauteren Ewigkeit in Simultaneität aller Momente ſeines abſoluten Lebens, nicht aber in Succeſſion, und ſo gewiß ferner in ihm kein zeitliches, ſondern ſchlechthin ſeiendes Leben iſt, ſo gewiß enthält ſeine ewige Weltidee die Nothwendigkeit der Allmählichkeit, Succeſſion, alſo ſchon die mögliche Zeit, und mit der Idee des Creatürlichen auch die der Zeit als des Maßes für die ſucceſſiven Bewegungen des Creatürlichen. Wird nun die Welt wirklich, ſo wird wirkliche Zeit; der wirklichen Welt aber geht die bloß mögliche zwar nicht zeitlich voran, denn da müßte Zeit vor der Zeit ſein, aber logiſch. Von der wirklichen Zeit aus betrachtet kann die bloß mögliche Zeit ſelbſt nur unter dem Bilde der Vergangenheit

[1] Wie Rohmer Zeit und Raum als ewige Gott umſchließende Urmächte denkt ſ. o. S. 225. Etwas ganz Anderes, ja das Umgekehrte hievon iſt, wenn Weiße (Philoſ. Dogmatik § 493—498) die Zeit in Gott ewig ſetzt und meint, die unendliche Zeit wie der unendliche Raum ſei auch eine göttliche Lebensform. Sie ſeien nicht eine Macht über Gott, ſondern werden ewig überwunden durch ſeine aeviternitas und Vollkommenheit, ſo daß ſie, wie ſie in Gott ſeien, doch keine Aehnlichkeit haben mit unſerer Zeit und unſerem Raum ſ. o. S. 225. Das iſt eine für die moderne chriſtologiſche Kenotik verwendbare Hypotheſe, die nicht an ſich verwerflich iſt, wenn ſie nur zugleich feſthält, daß im göttlichen Weſen Alles ſimultan, obgleich innerlich ſo unterſchieden iſt, daß es ſich in zeitlicher Gliederung offenbaren kann.

vorgestellt werden, und ebenso die ewige Weltidee und Gottes Ewigkeit im Verhältniß zur Wirklichkeit der Welt. Die zu denkende Wahrheit dieses Bildes ist aber das Logische, Gott und Welt auf das Bestimmteste auseinander haltende Verhältniß: daß zwischen dem Sein Gottes und der Existenz der Welt die bloß mögliche, d. h. als nichtseiend gedachte Welt und Zeit logisch in der Mitte liegt, oder: daß die Welt nach ihrem Begriff nur durch ihr Nichtsein hindurch und die concrete Weltidee nur durch den Gedanken ihres Nichtseins als eines Andern als Gott hindurch zu Stande kommt (§ 33, 3).

Jedoch ist nicht zu übersehen, daß hiemit der Sinn unserer Streitfrage nur nach einer Seite erörtert ist. Denn wenn auch die Welt nicht ewig ist, wie Gott, weil Gott allein Aseität hat, so kann es sich doch noch nach ihrer Dauer, ihrem Alter a parte ante fragen, und da stellt sich wieder eine Antinomie ein.

Niemand leugnet, daß die Weltidee in Gott ewig ist, nicht aber erst in der Zeit entworfen. Sollte nun diese Idee, die doch nicht bloß ein müßiges Spiel göttlicher Phantasie ist, sondern zum Sein bestimmt, nicht alsbald auch angefangen haben verwirklicht zu werden? Der Grund eines Aufschubs könnte nur entweder in einer Willkür liegen, die Gottes unwürdig, ja unmöglich wäre, da die Welt ein Gutes, das Wollen derselben eine Bethätigung der ewigen Liebe ist, oder in einer Hemmung, die in Gott liegen müßte, da außer ihm nichts war. Sonach spricht der Gottesbegriff dafür, daß keineswegs eine Verzögerung, eine Unthätigkeit der schöpferischen Liebe, dem Anfang ihres Wirkens vorauszusetzen sei. Und für die Schärfe der Unterscheidung Gottes von der Welt kann es nicht darauf ankommen, daß die Weltidee, die Gott concipirt, nicht sofort der Verwirklichung zugeführt würde, die sie selber verlangt, sondern darauf, daß Gottes ewiges Selbstbewußtsein bestimmt unterscheiden werde von dem Rathschluß der Weltschöpfung oder von der Idee der Welt als einer zur Verwirklichung durch seine Liebesthätigkeit bestimmten (§ 33, 5).

Während nun aber so von der Gottesidee aus sich eine unendliche Dauer der Welt a parte ante empfiehlt, so zwar, daß sie ihren metaphysischen Anfang immer in Gott hat: so stellt sich dem wieder eine Schwierigkeit von teleologischer Seite her entgegen. Das schlechthin

Grenzenloſe iſt das Unvollkommene; die profuſe oder diffuſe Unendlichkeit beſteht nicht mit einer teleologiſchen Auffaſſung, welche eine Abrundung fordert, nicht aber einen progressus in infinitum vorwärts oder rückwärts zuläßt; auch nicht eine unendliche Menge von Zeittheilen. Oder concreter: Sollte die zeitliche Welt beſtehen ſeit unendlichen Zeiten, ſo müßte, da die Welt doch Eine, und für ein einheitliches Ziel da iſt, auch eine Unendlichkeit ihrer Glieder und der Stufen ihres Werdens als Ausfüllung dieſer Zeit nach vorwärts und rückwärts gedacht werden. Wir kämen, um hier nur bei dem Letzteren ſtehen zu bleiben, zu einer unendlichen Reihe von Vermittelungen oder von Keimen der Keime. Aber das höbe die teleologiſche Ordnung und Begrenzung faſt ebenſo auf, wie wir es von einer profuſen Vielheit ſahen.[1] So muß alſo ohne Zweifel von dieſer zeitlichen ſichtbaren Ordnung der Dinge, die wir kennen und auch Welt zu nennen pflegen, geſagt werden, daß ſie nicht ein unendliches Alter hat, ſondern ein begrenztes, nach Zahl bemeſſenes. Das wird nun aber mit dem Erſten nur ſo zuſammengehen, daß wir zwar nicht eine endloſe Reihe entſtehender und wieder vergehender Welten dieſer jetzigen, die wir kennen, vorausſetzen;[2] aber daß wir, unbeſchadet der Einheit der Welt, eine Vielheit von Schöpfungskreiſen, beziehungsweiſe Weltaltern ſtatuiren, welche, was die Zeit und Zeitlichkeit anlangt, gar nicht alle gleich müſſen geartet ſein, alſo auch was das Verhältniß zum Werden und zur Vergänglichkeit anlangt, nicht unſerer Welt gleichartig ſein müſſen. Die Welt, die wir kennen, iſt der Zeitlichkeit unterthan durch die Succeſſion der Elemente derſelben, wodurch Einiges zum Vergangenen wird, während Anderes, was zum Sein dieſer zeitlichen Welt gehört, erſt künftig iſt. In unſerer Welt erſcheint die Teleologie in Form der zeitlichen Succeſſion, des Außereinander von Mittel und Zweck. Aber das kann nicht für die Welt überhaupt weſentlich und nothwendig ſein. Im Gegentheil, mit der erreichten Vollkommenheit beginnt erſt das wahre Leben in ſimultaner Gegenwärtigkeit ſeiner Momente, die, logiſch ſich bedingend, ſtets zuſammen ſind. Da wird keine Zeit mit dem Außereinander der Zeittheile mehr ſein, da wird aus den

[1] N. 3.

[2] Wie der Buddhismus zur Zerſtörung aller Teleologie; aber auch Origenes auf ſeine Weiſe will.

Tiefen und der Fülle der Ewigkeit heraus gelebt. Da ist die Welt zum Liebesorganismus geworden, in welchem nicht successiv, sondern simultan der Zweck und seine Vermittelungen Realität haben. Die Zeit wird ausmünden in die Ewigkeit, in das himmlische Leben, wie schon jetzt der Speculation gegeben ist, eine Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis zu beginnen,[1] dem Glauben aber, über der Zeit im ewigen Bewußtsein, in der ζωὴ αἰώνιος zu stehen und an Gottes Zeitfreiheit innerlich Theil zu haben. Aber wie also kein Recht ist zu sagen, diese Succession und dieses Werden aus dem Unvollkommenen zum Vollkommenen müsse ewig währen, weil vielmehr auch ein Stand denkbar, ja Gegenstand der christlichen Hoffnung ist, wo keine Zeit im alten Sinne mehr sein wird,[2] weil vielmehr der Geist den Trank des ewigen Lebens kostet, so ist auch kein Recht zu sagen: Es könne dieser materiell greifbaren und der Zeitlichkeit unterworfenen Welt nicht eine Welt vorausgegangen sein, die im Lichte der Ewigkeit stand, eine Welt reiner, wenn gleich noch nicht in Geschichte eingegangener Geister, welche zunächst aller Succession entrückt, in der Simultaneität aller sie constituirenden Elemente stehen und so den Thron Gottes umgeben, ein Reich vor der Schöpfung dieser unserer Welt, in welcher Gottes schöpferische Liebe, die nicht ohne Welt sein wollte, stets ihre Stätte hatte, ein Reich, von dem nicht kann gesagt werden, daß eine Zeit war, wo es nicht war, nicht bloß, weil noch keine Zeit war, ehe es war, sondern auch, weil für dasselbe noch keine Zeit war, nicht Succession noch Werden. Diese Welt wird unter den Gesichtspunkt der Zeit erst durch die Beziehung auf die nachfolgende gestellt werden, von ihr aus als eine vorangehende erscheinen, als eine schon in der Vergangenheit vorhandene. So kann also zwischen der ewigen Welt des Endes, in welche die Zeitlichkeit ausmündet, und zwischen der im Lichte der Ewigkeit stehenden Welt des Anfangs, wie eine Insel im weiten Ocean, in der Mitte liegen diese unsere an Zeitlichkeit gebundene Welt. Mehrere Schriftstellen scheinen auf eine solche himmlische, zu Gottes Thron gehörige Welt hinzuweisen. Dahin gehören die ζῶα (Lebewesen) um Gottes Thron bei Ezechiel und in der Apokalypse, die Repräsentanten geschöpflichen

[1] Pred. 3, 11.

[2] Offenb. 10, 6. 20, 11. χρόνος οὐκέτι ἔσται.

Lebens,[1] die sieben Geister Gottes, die Cherubim und Seraphim. Diese himmlische Welt scheint in der Schrift als ein Reich von Wesen gedacht, die in vollkommener Selbstlosigkeit Gottes Diener sind, lediglich an seinen Willen hingegeben, in welchen Gottes Herrlichkeit sich spiegelt und offenbar ist. Freilich diese unserer Geschichte vorangehende ewige Welt, an welche die Welt der Succession, der Geschichte sich erst anschließt, ist in Vergleich mit dieser ethisch betrachtet eine niedrigere Stufe, weil die Potenz der Freiheit in ihr noch nicht selbständig hervortritt. Aber in diese himmlische Geisterwelt kann weiterhin doch durch Theilnahme für unsere Welt sich auch Geschichte und Succession hinein reflectiren, so daß sie vermittelst nachfolgender Schöpfungen auch ein Verhältniß zur Zeit und Geschichte gewinnt.[2] Sogar eine definitive ethische Entscheidung kann für sie durch ihr Verhalten zur zeitlichen Welt kommen, die auch sie zur Mitarbeit, zur Entscheidung für die neu hervortretenden Zwecke Gottes beruft; zuvor aber kann sich diese Welt lichter Geister nach Art einer reinen, höheren Natur verhalten. Es ist ebensowenig ein religiöses Interesse vorhanden, Gottes die Weltidee denkende Intelligenz zwar ewig thätig, und den Rathschluß der Schöpfung stets vorhanden, seinen schaffenden Willen aber noch müßig zu setzen, als seine die Welt denkende Intelligenz zuerst ruhend, dann thätig zu denken. Im Gegentheil, damit würde die Willkür oder Veränderung in Gottes inneres Wesen hineingetragen, oder gar ein Gott feindliches Hinderniß in Gott statuirt. Dagegen fordert das religiöse Interesse die feste Unterscheidung des Schöpfers von seiner Schöpfung, seiner Ewigkeit von der ihrigen, welche abgeleitet und nicht ursprünglich ist. Und das wird erreicht durch die dogmatische Formel, die dem Sinn der Kirchenlehre vollkommen genügt: die Welt ist dasjenige Sein, das, obwohl zur Gottebenbildlichkeit bestimmt, doch sowohl im Ganzen als nach seinen einzelnen Kreisen oder Theilen in das Dasein nur kommt durch den göttlichen Gedanken seines Nichtseins, ja durch sein Nichtsein hindurch. In dieser Formel ist die Wahrheit, welche durch die Annahme einer Schöpfung in der Zeit bezeichnet werden will, in adäquaterem Ausdruck bewahrt. Hiemit hängt der Gegensatz von Ruhe oder Nichtactivität und von Thätig-

[1] Offenb. 4, 6 ff. 5, 8. 11, 14. 6, 1—7. 7, 11. 14, 3. 15, 7. 19 ff. vgl. Ez. 1.
[2] 1 Petr. 1, 12.

keit zusammen. Er ist auf Gott nicht anwendbar, nicht bloß weil seine Liebe stets als actuelle zu denken ist, sondern auch weil nach schöpferischer That Gott nicht in unthätige Ruhe übergeht. Der Sabbath Gottes ist nicht als müßiges Ruhen, sondern als ein Feiern zu denken, das voll Activität ist.[1] Zur Erhaltung zwar, im Unterschiede von der Schöpfung, könnte es scheinen, genüge ein geringerer Kraftaufwand, also ein relatives Ruhen. Aber wir sehen bald, warum das nicht zu sagen ist. So gewiß nun aber Gott ewig thätig, ens actuosissimum ist, so wissen wir doch bereits, daß er darum nicht immer nur Dasselbe thun muß. Werden ist in der Welt nur dadurch möglich, daß er, was er zwar ewig in seiner Weltidee wollte, aber nicht ebenso stets in real bewirkender Weise wollte, nun in der Zeit will; denn überzeitlich in sich, setzt er sich, nachdem eine zeitliche Welt ist, auch in ein positives Verhältniß zu ihr und zur Zeit. Ebenso ist Vergehen in der Welt nur dadurch möglich, daß Gott das Vergängliche mit nur beschränkter Kraft des Daseins setzte oder was er seiner Zeit bewirken wollte, zu bewirken aufhört, so daß ein relatives Ruhen allerdings seine Stelle hat.

5. Die Schöpfung aus Nichts und das Verhältniß von Form und Stoff in der Schöpfung. Der Satz: aus Nichts wird Nichts, ist nicht im Widerspruch mit der Lehre einer Schöpfung aus Nichts. Denn die Meinung dieser Lehre ist nicht, daß es der Welt, mag sie von Seiten des Stoffs oder der Form betrachtet werden, an dem zureichenden Entstehungsgrund fehle und daß hier das Causalitätsgesetz müsse aufgegeben werden, vielmehr: daß in Gott allein die zureichende, obwohl wunderbare und schöpferische Ursache der Existenz der Welt zu finden sei, daß also das Causalitätsgesetz im vollsten Maße auch auf die Welt Anwendung leide. Wir haben zu lehren: daß der schöpferischen Kraft Gottes der absoluten Fülle seines Wesens entsprechend zukommt, wie die Form, so auch die Substanzen zu schaffen. Allein seiner wunderbaren Kraft bleibt dieses Letztere vorbehalten; es ist das im engeren Sinne Göttliche in dem Werk der Schöpfung, denn Formung gegebener Substanzen, materieller und geistiger, liegt auch in der Kraft der Creatur. Darf man der Welt nicht, sie mit Gott identificirend Absolutheit zuschreiben, so ist nothwendig die Entstehung auch des Stoffes

[1] 1 Mos. 2, 1. vgl. mit Joh. 5, 17; s. o. § 32 Schluß.

durch die göttliche Causalität anzuerkennen. Denn ein Drittes, eine ewige Materie, sei es ohne Gott oder neben Gott, ist unmöglich. Der strenge Materialismus, den Geist und Gott leugnend, muß die Welt rein mechanisch sich aufbauen lassen, aber kommt in Beziehung auf die Materie mit dem Causalitätsgesetz in Widerspruch, von dem er sich doch nothgedrungen überall muß leiten lassen. Denn er muß von ihr annehmen, daß sie ohne Grund und Ursache sei. Von Gott durften und mußten wir sagen, daß das Causalitätsgesetz auch in ihm seine Anwendung finde, da er als sich selbstbegründend zu denken sei, mithin in ihm die Ursache in sich selbst zurücklaufe, denn das ist der Begriff der Absolutheit. Aber von dem Stoff kann nicht gedacht werden, daß er sich selbst begründe, und der Begriff der Absolutheit widerspricht dem Wesen der Materie, ihrer Vereinzelung, Theilbarkeit, Veränderlichkeit, Leidentlichkeit ganz und gar. Und Dasselbe muß auch gelten, wenn eine ewige Materie angenommen wird, die von dem bewußten oder unbewußten Absoluten zwar gebildet werde, aber nicht in ihm seinen Entstehungsgrund habe. Wir erhielten da zwei Absolute, während es zum Wesen des Absoluten gehört, nicht ein Gattungsbegriff zu sein, der in Vielfachheit existiren kann. Ein Dualismus, wie er bei einer ewigen Materie neben Gott sich ergäbe, zerrisse die Einheit der Vernunft, möchte nun der Stoff störrig und widerspenstig oder bildsam und so gedacht werden, daß er der Ueberredung des weltbildenden Gottes (Demiurgen) sich fügte und in den κόσμος sich einordnen ließe. Der Gedanke der Absolutheit ist noch nicht rein erfaßt, wenn er nicht die Selbstbegründung schlechthin in sich schließt,[1] die nur Einem, Gott zukommen kann. Demnach ist dabei stehen zu bleiben, daß auch der Stoff aus Gottes Allmacht abzuleiten ist, wenn wir auch das Wie seiner Verwirklichung nicht erkennen. Und ebenso wenig als eine ewige Materie der schöpferischen Thätigkeit Gottes kann vorausgesetzt werden, geht auch die Form der Welt der

[1] Vgl. §§ 20. 21. Es ist nur eine Ausflucht und ein Pausiren des Denkens, wenn von Ed. v. Hartmann das Fragen nach der bewirkenden und finalen Ursache an einem Punkte plötzlich verboten und die „gedankenlose Behaglichkeit" des Nichtweiterdenkens mit dem Lobe ausgestattet wird: der wahre Prüfstein metaphysischer Anlage sei die Fähigkeit, vor dem „Problem" der grundlosen Existenz wie vor einem Meduſenhaupt zu erstarren. Ein Problem ist für das Denken zum Lösen, nicht zum Erstarren da.

Schöpfung voran. Daß ſie auf Gott zurückzuführen iſt, darüber iſt bei Allen Einverſtändniß, die in der Welt Vernünftiges, Teleologie, ſei es auch einer ewigen Materie eingebildete, anerkennen. Könnte man aber nicht denken: die Weltidee ſei die Urform der Welt, ſie aber gehe der Wirklichkeit, alſo auch dem Stoffe voran? Allein vielmehr iſt in der Weltidee die Idee der Materie, wie die der Form derſelben enthalten, und einen Stoff können wir zwar denken ohne eine feſte Form, aber nicht abſolut ohne Form, ſo wenig als eine reale Form ohne Stoff. Will man dennoch die Idee der Welt ihre Urform nennen, ſo iſt dieſe nicht Gegenſatz gegen den Stoff, ſondern gegen die Wirklichkeit der Form und des Stoffes, die in der Weltidee nur erſt gefordert iſt. Daher iſt die Weltidee oder die ideale Welt nicht ſchon in ſich wirklich eine Welt, obwohl ſie nicht nichts iſt; es fehlt ihr nicht etwa nur die Materie, ſondern auch die Realiſirung der Form außer Gott, ſie hat nur erſt in Gottes Intelligenz als Weltbild ein Daſein. Den Uebergang nun von der Weltidee zur Wirklichkeit des Stoffes, von der auch die Verwirklichung der Form abhängt, könnte man ſo zu gewinnen ſuchen, daß man zwar zugäbe, der Stoff wie die Form ſei auf Gottes ſchöpferiſche Cauſalität zurückzuführen, aber die ſchöpferiſche Cauſalität nehme den Stoff aus dem göttlichen Weſen, der göttlichen Natur, wie zweifellos die Form aus der göttlichen Intelligenz. Gott ſetze in der unendlichen Fülle ſeines Weſens Theilungen oder manchfache Concentrationen, ſei es im Drange ſich ſelbſt zu gebären und gleichſam zu verdoppeln, ſei es ſo, daß er durch ſeinen Willen ſich ſelber zum Stoff mache, der dann ſeiner bildenden Thätigkeit Gegenſtand werde. Das Erſtere haben in verſchiedener Weiſe manche Theoſophen angenommen, häufig im Anſchluß an kirchliche Formeln ſo, daß ſie unter dem Nichts, daraus die Welt ward, unſichtbare, noch nicht actuell geſonderte Potenzen, das noch ungetheilte, unbeſtimmte Weſen Gottes verſtanden.[1] Man beruft ſich hiefür darauf, daß wenn der Stoff der Welt aus Gottes Weſen entnommen ſei, dem Schein als ob aus dem Nichts etwas werde, mehr geſteuert ſei. Auch könne die göttliche Perſönlichkeit von dieſer Verwandlung eines Theiles ſeines Weſens unberührt bleiben, wenn ſie die freie Macht über ſeine Natur ſei. Dieſe Anſicht müßte allerdings dann

[1] Vgl. oben S. 236.

nicht nothwendig pantheiſtiſch ausfallen, und die ewige Sichſelbſtgleichheit Gottes brauchte nicht verletzt zu werden, wenn der Stoff für die Weltſchöpfung nicht zum eigentlichen Weſen Gottes gehörte. Aber da wäre erforderlich, ein ſo loſes Verhältniß des göttlichen Weſens zur göttlichen Natur anzunehmen, wie es mit der Sichſelbſtgleichheit Gottes nicht ſtimmen will. Blicken wir auf die uns umgebende Materie, ſo kann doch nicht gedacht werden, daß ſie in Gott ſo wie ſie ſich uns jetzt zeigt, geweſen ſei, vielmehr müßte ſie doch erſt eine Verwandelung oder Depotenzirung durchlaufen haben, was nicht ohne eine ſtörende Rückwirkung auf den Gottesbegriff ſelbſt bleiben könnte, es wäre denn, daß die „Natur" Gottes mit ſeinem Weſen keinen Zuſammenhang hätte, in welchem Fall nur eine andere Schwierigkeit eingetauſcht und doch eine Art Dualismus in Gott ſelbſt hineingetragen wäre. Um daher Gottes Sichſelbſtgleichheit zu bewahren, wäre eher zu dem Gedanken einer Selbſtverdoppelung Gottes zu greifen und zu ſagen: Gott habe wenigſtens in Beziehung auf ſeine Natur eine doppelte Daſeinsweiſe, eine ewige und eine zeitlich veränderliche, die letztere durch ſeinen Machtwillen.[1] Aber damit wäre nichts gewonnen. Eine ſolche reale Selbſtverdoppelung wäre doch nichts Anderes als eine Hervorbringung aus dem Nichts, ganz ſo wunderbar wie dieſe, nur aber inſofern zurückbleibend hinter dieſer, als dieſe Selbſtverdoppelung, um die jetzige Beſchaffenheit der Materie zu erklären, doch nicht eine einfache Verdoppelung ſein dürfte, ſondern mit einer Verwandlung oder Depotenzirung verbunden ſein müßte. So werden wir dabei zu bleiben haben, daß für Gottes ſchöpferiſches Thun zunächſt nur das Nichts gegeben iſt, welches auch nicht Potenz des Seins heißen kann, da es nicht ſetzt, ſondern nur durch Setzung negirt wird. Die ungenügenden Verſuche aber, den Stoff aus Gottes Weſen abzuleiten, und die Unmöglichkeit, bei

[1] An dieſe Wendung erinnert Schellings Kosmogonie in ſeiner Philoſophie der Offenbarung, wenn er über den Potenzen, aus denen unſere Welt wird, die abſolute ihrer Potenzen ſtets mächtige Perſönlichkeit Gottes denkt. Die Auflöſung ihrer Einheit, ihr Umſturz (universio) iſt ihm die Bedingung einer Welt außer Gott. Er läßt aber im Unklaren, ob die Potenzen ſubſtantielle Realitäten ſind, oder Eigenſchaften. Die letzteren können allerdings in doppelter, ja in vielfacher Weiſe exiſtiren, aber nur an Subſtanzen, deren Vielheit durch die Selbſtverdoppelung noch nicht erklärt iſt.

einer außergöttlichen ewigen Materie stehen zu bleiben (die eine contradictio in adjecto ist, da sie ohne Selbstbegründung nicht ewig, mit Selbstbegründung aber nicht Materie wäre), wird uns nur eine Bestätigung dafür sein können, daß wir den Begriff der Schöpfung aus Nichts nicht umgehen können, wenn wir nicht den Schöpfungsbegriff überhaupt leugnen und dem gefundenen Gottesbegriff widersprechen wollen. Alles Schöpferische aber ist geheimnißvoll. Schon in uns lebt die wunderbare Macht, ideale Schöpfungen der Phantasie oder des Gedankens, die zuvor nicht waren, zu vollbringen, ein Abbild, gleichsam ein Nachklang der schöpferischen Macht. In Gott aber, weil er Quelle alles Seins und Lebens ist, tritt noch die Macht hinzu, seiner idealen Schöpfung, entsprechend seiner auf Realität tendirenden Liebe auch substantielles Sein zu verleihen und sie als für sich seiend hinzustellen. Dieses mit Gott nicht Identische, durch seinen Machtwillen in das Sein außer ihm gestellte substantielle Sein im Unterschied von dem bloß Ideellen ist das Wesentliche im Begriff der Creatur, mag dieses Substantielle Materie sein mit all dem unendlichen Wechsel der Formen und Daseinsweisen, dem sie unterworfen ist, oder mögen die Producte der schöpferischen Kraft geistige Wesen sein. Denn es gibt auch geistige Substanzen. Die Materie, dieser Proteus ist für die menschliche Wissenschaft noch voll von Geheimnissen und die Theologie hat nicht auszumachen, ob die materialistischen oder idealistischen Atomisten, ob die Vertreter der mechanischen oder dynamischen Weltansicht Recht haben, bedarf auch für sich der Entscheidung darüber nicht, sondern überläßt die nähere Erforschung getrost den Naturwissenschaften, nur daß sie gewisse Ableitungen ihres Ursprungs und gewisse Verhältnißbestimmungen zwischen der Materie und dem Geist als unmöglich erkennt und bezeichnet, weil dem Wesen Gottes und des Geistes widersprechend.

Anmerkung 1. Weniger Anstand als die Ableitung der Materie aus Gottes Wesen hat von jeher die Annahme gefunden, daß das geistige Wesen des Menschen aus Gott stamme. Dafür kann 1 Mos. 2, 7. Apostelgesch. 17, 28 τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν sprechen. Ebenso ist z. B. unsere Hymnologie, nicht bloß die mystische, voll von Wendungen, die dahin zielen. Auch darf in der That, wenn von göttlicher Selbstmittheilung soll gesprochen werden dürfen, nicht geleugnet werden, daß reale göttliche Kräfte, göttlicher Geist an die Creatur von der Liebe Gottes mitgetheilt werden (2 Petr. 1, 4). Nur ist, im Gegensatz zum Emanatismus auch der feineren Art nicht bloß anstatt des unwillkürlichen Hervorganges der geistigen

Creatur aus Gott festzuhalten, daß derselbe nicht eine That der Natur Gottes für sich, vielmehr seines Willens ist, sondern es ist auch anstatt eines bloßen Willens der Selbstmittheilung Gottes ein Wille zu setzen, der neue manchfach individualisirte Centralpunkte setzt, an welche die Mittheilung geschehen kann. Man könnte nun, um die besprochenen Schwierigkeiten zu vermeiden, die sich der Ableitung unserer Materie aus Gottes Wesen entgegenstellen, daran denken, die geschaffene Geisterwelt und den Gebrauch oder Mißbrauch ihrer Freiheit als die vermittelnde Ursache für die Entstehung der Materie einzuschieben. Das würde aber bedeuten, daß die Materie substantiell Geist sei,[1] also der idealistischen Auffassung der Materie entsprechen, über welche die Theologie sich des Urtheils, wie bemerkt, enthält, jedoch unter der Bedingung, daß der specifische Unterschied zwischen Materie und Geist, Natur und Geist unverletzt bleibe, den doch z. B. auch Leibniz aufrecht zu erhalten sucht. Auf andere Schwierigkeiten dieser in gewissen theosophischen Kreisen verbreiteten Ansicht, z. B. daß die freie Geisterwelt dadurch zum Mitschöpfer der Natur werden müßte, ist nicht erforderlich, hier näher einzugehen.[2]

Anmerkung. 2. Unter der Urform der Welt in Gott ist nicht selten der Sohn verstanden worden und allerdings kann man auch Gott selbst Urbild oder Urform der Welt nennen, zumal in seiner inneren Selbstobjectivirung oder als Sohn; denn durch den Logos wie nach seinem Bilde schafft Gott die Welt. (Kol. 1, 13 ff. Joh. 1, 3 ff.) Aber doch ist genauer geredet Gott als Logos nur Urform oder Urbild für die real werdende Welt, nicht aber die urbildliche Welt selber. Die Weltidee ist, während Gott für sich nicht Potenz, sondern absolut actual ist, nur der wirklich werden sollende Gedanke der Welt selber, der allerdings, was er als verwirklichter sein soll, nur wird durch das göttliche Leben, welches den relativ formlosen Stoff bildet, beseelt und begeistet.

6. Auch nachdem eine Welt und ein Weltzusammenhang da ist, müssen wir den Unterschied des Schöpfungsbegriffs von dem der Erhaltung noch bestimmt festhalten und dürfen jenen nicht untergehen lassen in diesen. Dieser Satz ist wichtig, wenn man auf die verschiedenen Stufen der concreten Wesen schaut. Die menschliche Gattung ist nach allgemeiner Annahme nicht stets gewesen, wie auch ihr Wohnplatz nicht. Auf dieser Erde sind zuerst die niedrigeren Gebilde dagewesen, dann erst in zweckmäßiger Stufenordnung die höheren gefolgt, so daß jedes höhere schon vorfindet, was seine Voraussetzung und sein Bedürfniß ist, namentlich der Mensch die Natur. Ließen wir nun mit

[1] Origenes leitet ψυχή von ψύχος ab; die gefallenen Geister seien erkaltet zu Seelen. Verwandt damit ist, wenn Schelling der Frage Napoleons an Goethe: was die Materie sei? die Antwort gegeben wünscht: sie sei esprit gelé.

[2] Vgl. zu dem Obigen die interessanten, in der Theologie bisher unbeachtet gebliebenen Untersuchungen über die Materie von Harms, Allg. Encycl. der Physik Bd. 1. Einleitung S. 299—413.

dem erſten Act, wodurch die Natur ward, den Begriff der Schöpfung ruhen, um fortan nur den der Erhaltung übrig zu behalten, ſo hieße das: der Menſch ſei nur Product der vor ihm dageweſenen Natur, ſei zu erklären aus der Erhaltung ihrer Productionskraft, nur Product thieriſcher Weſen oder noch tieferer Naturformen, eine frivole materialiſtiſche Anſicht. Die Vernunftweſen ſind von der Natur ſpecifiſch verſchieden, dieſe iſt alſo nicht der zureichende Grund des Geiſtes. Das Niedrigere kann für das Höhere nicht zureichende Urſache, aber wohl die nothwendige Vermittlung ſein, wodurch die Einheit der Welt bewahrt bleibt, wenn auch jenes nicht der Erklärungsgrund für das Höhere iſt. Um die Entſtehung des Menſchen zu erklären, iſt eine in die Natur noch nicht eingegangene und in ihr noch nicht erſchöpfte, ſondern über ſie noch hinausragende ſchöpferiſche Kraft anzunehmen. Es iſt ſchon nach empiriſcher Betrachtungsweiſe darauf zu verzichten, alles ſucceſſiv auf einander Folgende oder durch einander Vermittelte lediglich aus einander abzuleiten. Der Geiſt iſt für die Natur ein Wunder, denn Wunder iſt das aus dem gegebenen realen Weltzuſammenhang für ſich noch nicht Erklärbare, obwohl darum doch der zureichenden Urſächlichkeit nicht Entbehrende. Die Einheit der Welt beſteht hiemit ſehr wohl. Denn es gehört zu ihr nicht Einerleiheit des Weſens aller Creatur; es hat in der Welteinheit nicht bloß Natur Raum, ſondern auch Geiſt; wiſſen wir doch unmittelbarer von der Nothwendigkeit des Geiſtes als der Natur. Sodann iſt, um dieſe zwei großen Seiten der Welt, Natur und Geiſt, von welchen die zweite nicht kann nur aus der erſten für ſich allein abgeleitet werden, wieder zuſammenzufaſſen, ein höheres Ganzes zu ſuchen, in welchem das Spätere, ohne aus dem Früheren zu ſtammen, als etwas erſcheint, das in dieſem Ganzen ewig als ein weſentliches Moment mit enthalten iſt, ja in welchem beide in innerer Bezogenheit auf einander und für einander, aber auch in angemeſſener Folge enthalten ſind. Dieſes Ganze iſt nicht der jeweilige Naturzuſammenhang, ſondern die göttliche Idee der Welt, die als ſtets energiſche durch Gottes Weltwillen auch das reale Weltprincip wird. Dieſe ewige Idee der Welt, die auch das Princip der Ordnung ihres Auftretens in der Wirklichkeit iſt, enthält in ſich den innigen Zuſammenhang aller Theile des Kosmos, ſo daß im Setzen der niedrigeren Stufen, die ſchon das Abſehen haben

auf die höheren, für welche sie die nothwendigen Vermittlungen sind, die höheren in Wahrheit schon gesetzt zu werden beginnen; denn die Verwirklichung des Zweckes beginnt schon mit der Setzung dessen, was für ihn Mittel und Organ zu werden bestimmt ist. Da mithin die ewige Weltidee trotz der Mehrheit der schöpferischen Acte stets dieselbe bleibt, so kann man auch, wenn nun in den gegebenen Naturzusammenhang eine neue schöpferische Erweisung eintritt, keineswegs von einer Durchlöcherung des Naturzusammenhangs oder von einer Veränderung Gottes und seiner Weltidee reden, sondern dann gerade wäre ein unstatthafter Wandel und Wechsel in der Weltidee und in Gott, wenn die reale Setzung des Zweckes durch neue Gottesthat ausbliebe, während für diesen Zweck das Frühere als reale Vermittlung vorbereitend war. Wie sollte auch die Natur darauf Anspruch machen können, schon die ganze Welt zu sein, und nichts in sich zuzulassen, was nicht durch ihre Productivität, durch sie als zureichende Ursächlichkeit gesetzt ist? Das hieße, wenn das Erste außer Gott Existirende Materie war, soviel als: die Welt sei nur Materie. Aber so wenig ist die Natur schon der Weltzweck selbst, daß sie vielmehr in der göttlichen Weltidee (analog wie im inneren Wesen Gottes selbst) nur als Mittel und Organ oder Fundament gedacht ist, wie denn nicht einmal in Gott selbst die Natur als Selbstzweck gedacht werden kann.

Anmerkung 1. Die Wichtigkeit des soeben Gewonnenen für den Begriff des Wunders leuchtet von selbst ein. Die Schöpfung, sofern sie nicht erklärbar ist aus sich selbst, aus einem schon seienden Naturzusammenhang, ist in Wahrheit ein Wunder, ja das Urwunder, aber ein in der Nothwendigkeit des „Daß", wenn auch nicht anschaulich in seinem „Wie" begreifliches Wunder, der Vernünftigkeit der göttlichen Liebe entstammend, daher ein Wunder, das nur der von der Endlichkeit nicht gefangene Sinn vernimmt, d. h. der Glaube, der zur Gotteserkenntniß werden kann und soll. Hebr. 11, 3. [1]

Anmerkung 2. Im Interesse einer ewigen und unveränderlichen Sichselbstgleichheit des göttlichen Thuns und zur vermeintlichen Erhöhung des Begriffs von der göttlichen Allmacht nimmt Augustin an, daß Gott sein schöpferisches Thun nicht in mehren Acten vollbringe, sondern nur in Einem, Alles zugleich setzenden. (Vgl. Aug. Dorner, Augustinus, s. theol. System S. 35 ff. 71 ff.) Aber der Allmacht würde ein successives Schaffen nur dann widersprechen, wenn die Succession Gott auferlegt wäre durch etwas außer ihm, nicht aber, wenn sein Weltwille selber sie will.

[1] Vgl. Rothe, Theol. Ethik I, § 31. A. 1 u. A. 2. Müller, Lehre von der Sünde A. 2. II. Bd. 257.

Ebenſowenig wird der wahre Begriff von Gottes Unveränderlichkeit durch die Annahme einer Succeſſion in ſeinem bewirkenden Thun geſtört. Gott begleitet die Zeit, wie mit ſeinem Wiſſen,[1] ſo mit ſeinem Wirken. Er muß nicht, um unveränderlich zu ſein, ewig nur Daſſelbe wirken, und wirkt es nicht, man ſagte denn, daß in der Welt keine Geſchichte ſei. Auch hier macht ſich bei Auguſtin der Einfluß des Neoplatonismus auf ſeinen Gottesbegriff geltend. — In neueſter Zeit erhebt ſich, beſonders in Folge der von Darwin ausgegangenen Bewegung der Naturwiſſenſchaft ein Widerſpruch gegen die Annahme einer Mehrheit ſchöpferiſcher Acte Gottes von dem Gedanken der Einheit der Welt aus,[2] indem die Meinung iſt, dieſe verlange, daß, ſeit eine Welt da iſt, alles in ihr Auftretende auf ihre Kräfte als ſeine zureichende Urſache zurückzuführen ſei. Die Keime oder Urſachen alles Künftigen ſeien ſchon von Anfang in der Welt geſetzt und vorhanden, wenn auch zunächſt latent und erſt nach einer vielleicht langen Entwicklung in Wirklichkeit übergehend. So ſei alſo z. B. der Menſch ſchon in der Natur potenziell geſchaffen. Iſt dabei die Meinung: die Natur als Natur ſei ſchon der potenzielle Menſch, und die animaliſche Welt die zureichende Urſache zur Erklärung der Entſtehung des Menſchen, ſo iſt der Menſch nur als animaliſches Weſen gewürdigt und der ſpecifiſche Unterſchied zwiſchen Natur und Geiſt, Phyſiſchem und Ethiſchem geleugnet (ſ. u.). Iſt aber die Meinung die: in der Natur ſeien einmal animaliſche Potenzen, aber zugleich und im Unterſchied von dieſen die Keime der künftigen Geiſter geſchaffen und latent vorhanden, ſo wäre damit zwar vielleicht die Feſthaltung jenes ſpecifiſchen Unterſchiedes zwiſchen Natur und Geiſt möglich. Aber abgeſehen davon, daß wir hiermit in das unbekannte Land der latenten, ruhenden Kräfte oder der qualitates occultae lämen, bliebe die Hauptfrage, wie es zum Hervortreten der geiſtigen Potenzen in die Wirklichkeit komme? Würde geſagt: die Natur, die vor dem Menſchen da war, bringe ohne ein Wirken Gottes den Geiſt, der nur latent in ihr war, in die Wirklichkeit, ſo hätten wir wieder einen und zwar deiſtiſchen Naturalismus; und ähnlich verhielte es ſich, wenn nach Erſchaffung des erſten Menſchen alle ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes, alles neue Eingreifen Gottes ausgeſchloſſen wäre. Denn da wären keimweiſe Alle in Adam geſchaffen; Alle wären da lediglich Product der in Adam geſchaffenen menſchlichen Natur oder der ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchheit. Daher hat auch Schmid in ſeinem trefflichen Buche hier doch neuen, in der Zeit eintretenden Acten Gottes Raum gelaſſen. Er nimmt an, die von Anfang an, mit der Schöpfung der Welt vorhandenen Keime zu allem, was die Geſchichte der Welt bringt, ſeien zunächſt nur in latenter, gebundener Form vorhanden, zu ihrer Zeit aber werden ſie entbunden oder „ausgelöſt". Muß man aber doch jedesmal einen göttlichen Act verlangen, der die Potenzen in Actualität ruft und damit erſt den Schöpfungswillen zum Ziele führt, ſo hat man damit anerkannt, was wir wollen: nämlich die Zerlegung des ſchöpferiſchen Wirkens in eine Reihe von Acten, nur daß bei der erſteren Anſicht eine müßige Präexiſtenz des Höheren in dem Niedrigeren noch zu poſtuliren wäre (z. B. Chriſti in Adam), die für die Einheit der Welt nur ſcheinbar mehr aus-

[1] § 27.

[2] K. Schmid, Die Darwinſchen Theorien 1876.

trägt, als das oben Vorgetragene, wonach das reale Band des ſpecifiſch Verſchiedenen in der Empfänglichkeit des Niederen für das Höhere liegt. Denn bleibt der ſpecifiſche Unterſchied des Phyſiſchen und Geiſtigen feſtgehalten, ſo müßte dieſer Unterſchied ſich doch auch in Beziehung auf die Keime des Geiſtigen neben und in dem Phyſiſchen geltend machen, und ein Anfang realer Einigung beider wird erſt von der gewordenen lebendigen Empfänglichkeit des Niedrigeren für das Höhere abhängen. So daß auch ſo die eigentliche aber auch zureichende Gewähr der Einheit der Welt in letzter Beziehung nur in der göttlichen Weltidee liegt, welche für die Einigung des Natürlichen und des Geiſtigen einſteht.

Zweites Lehrſtück.

Von der Erhaltung und dem Concurſus.

§ 35. Uebergang.

Von der Schöpfung iſt die Erhaltung mit der Mitwirkung und die Vorſehung ſammt der Weltregierung zu unterſcheiden.

Die letzteren ſind teleologiſch, blicken auf die Finalurſache, Schöpfung und Erhaltung zunächſt auf die wirkende. Die göttliche Mitwirkung (Concursus) iſt der beiden Gruppen gemeinſame Mittelbegriff, obwohl zunächſt zur erſten Gruppe gehörig. Die Schöpfung ſelbſt ſetzt nichts als die ſchöpferiſche Urſache voraus, die anderen Begriffe alle aber haben nicht bloß mit göttlicher Cauſalität zu thun, ſondern auch mit endlicher, die durch die göttliche wurde. Der Concurſus (Gottes) bezieht ſich auf die ſchon lebendig ſich bethätigende Wirklichkeit der Welt. Ihr Sein wird ohne Mitwirkung der endlichen Cauſalität; anders die Erhaltung. Laſſen wir die Bethätigung des Geſchaffenen aus dem Begriff der Erhaltung weg, ſo iſt er von dem Schöpfungsbegriff nicht mehr zu unterſcheiden; ſtatt Erhaltung bleibt nur creatio continua übrig. Dieſer Begriff hat einen ſchönen Sinn, aber nur, wenn er nicht in ſich ſchließt, daß Gott in jedem Moment neu einſetze, was ſoviel hieße, als daß er nichts Lebendiges, Zuſammenhängendes, Beſtehendes, alſo keine wirkliche Welt ſetze; wenn vielmehr ſeine Meinung nur iſt, die Friſche und Urſprünglichkeit des Schöpfungsbegriffs nicht erlöſchen zu laſſen in der Welt der Erhaltung, ſondern auch in ihr den göttlichen Lebensquell nahe zu behalten, ohne die Selbſtbethätigung des Geſchaffenen auszuſchließen. Freilich wird auch die Kraft dieſer Selbſterhaltung in jedem Moment auf

die göttliche Cauſalität zurückzuführen ſein, die eben nur inſofern erhaltende und nicht bloß ſchöpferiſche heißt, als die geſetzte Cauſalität ſchon mitwirkt zur Erhaltung ihrer Kraft. Die Lehre von der Erhaltung iſt alſo weſentlich Lehre von dem göttlichen Concurſus, entſcheidend wichtig gegen Akosmismus und Deismus.

§ 36.

So wenig der Begriff der Schöpfung aufgelöſt werden darf in den der Erhaltung (§ 34, 6), ſo wenig darf das Umgekehrte geſchehen. Jedoch iſt auch eine falſche Selbſtändigkeit beider Begriffe gegen einander zu vermeiden. Beides wird vermieden durch die Erkenntniß, daß vielmehr erſt beide zuſammen ſich ergänzen zum richtigen Begriff von der göttlichen Thätigkeit in Beziehung auf das Sein der Welt als einer lebendigen. Wenn der Schöpfungsbegriff für ſich nur dieſes enthält, daß Gott aus dem Nichtſein ein reales anderes Sein ins Daſein ruft, ſo ſagt der Begriff der Erhaltung aus, daß Gott um die Welt als eine bleibende zu ſetzen, ſie fortdauernd als eine Kraft ſetzt, die ſelbſt wieder Cauſalität, und auf den höheren Stufen ſogar eine Cauſalität zur Selbſtreproduction iſt. Die Erhaltung iſt alſo die Continuirung des göttlichen Schöpferwillens, aber ſo, daß ſie das Geſetzte in ſeiner Lebendigkeit auffaßt, ja ſeine ſecundäre Cauſalität zugleich zum Medium ſeiner Reproduction verwendet, wodurch ſie creatürliches Abbild der göttlichen Selbſtbegründung (Aſeität) wird, aber nur auf Grund von Gottes ſtets gegenwärtiger, tragender Allmacht.

1. Die Kirchenlehre hat dieſen Begriff nicht näher behandelt, doch unterſcheidet ſchon der Katechismus die Erhaltung von der Schöpfung. Das A. T. ſtellt an der Sintfluth die Erhaltung im Unterſchied von der Schöpfung beſonders anſchaulich dar und redet von Gottes die Welt erhaltendem Odem.[1] — Im N. T. wird das in dem Sohne erſchienene göttliche Princip auch als der Erhalter gedacht.[2] Aber auch im teleologiſchen Sinn iſt das Wort, das Fleiſch ward, Erhalter der Welt.

[1] Pſ. 104, 29. 147. Hiob 38 ff.

[2] Joh. 1, 4: In ihm war das Leben. Kol. 1, 17: Alles beſtehet in ihm. Hebr. 1, 3: Er träget alles mit ſeinem kräftigen Wort. Apoſtelgeſch. 17, 25—28.

Die ſündige Welt iſt um Chriſti willen und auf ihn hin erhalten,[1] er iſt das unerſchütterlich gebliebene lebendige Centrum, das allein der göttlichen Weisheit und Liebe für die Güte der Welt bürgen kann. Die Wirkſamkeit der ſecundären Urſachen iſt ſchon in dem Begriff der Schöpfung angelegt, und erſt in Setzung ſolcher Urſachen ſchließt dieſer ſich ab. Er zielt ſo durch ſich ſelbſt auf den Begriff der Erhaltung. „Was unſer Gott erſchaffen hat, das will er auch erhalten.“ Darum iſt ſchon 1 Moſ. 1 ein jegliches Lebendige von den Pflanzen an ſo geſchaffen, daß es ſeinen Samen bei ſich hat. Das hat auch noch eine Bedeutung auf dem geiſtigen Gebiet.[2] Paulus nennt ſich Gottes Mitarbeiter, einen Vater, der die Chriſten in Korinth gezeugt, eine Mutter, die ſie geboren habe.[3]

2. Die Welt iſt nicht abſolut oder urſprünglich ſich ſelbſt ſetzendes Leben, ſie iſt und bleibt in ihrem Sein eine Wirkung, die nicht ſich ſelbſt geſetzt hat, noch je dazu kommt, ſchlechthin ſich ſelbſt zu ſetzen. Die entgegengeſetzte Annahme, daß die Welt ohne Gott ſich der Subſtanz nach als Ganzes erhalte, und ein abſolut ſich ſelbſt tragender, dynamiſch-mechaniſcher Organismus ſei, wäre deiſtiſch, wenn auch die göttliche Regierung vorbehalten bliebe.[4] Nur Gott hat ſchlechthin Aſeität; die Welt kann den ewigen göttlichen Lebensproceß nur abbilden in creatürlicher, in Allmähligkeit auseinander gezogener Form, auf Grund des fortgehenden göttlichen Erhaltungswillens. Wäre ſie abſolut ſich ſelbſt ſetzendes Leben, ſo wäre ſie Gott und nicht mehr Welt. Wäre ſie andererſeits *nur* geſetzt, ſo wäre ſie nicht Abbild, weil nicht ſich ſelbſt ſetzend, ſondern auf einmal für immer fertig. Vielmehr aber iſt ſie, zumal wenn wir auf das Lebendige in ihr blicken, um deſſen willen das

[1] Kol. 1, 13 ff.

[2] Joh. 7, 38. Matth. 28, 19 f.

[3] 1 Kor. 4, 14 ff. Gal. 4, 19. Röm. 10, 14. 17. Eph. 4, 11.

[4] Auch Rothe, Theol. Ethik A. 2. I, 215—222. § 54 nimmt trotz ſeiner Oppoſition gegen den herkömmlichen Begriff der Erhaltung an, daß Gott die Geſammtheit der einzelnen Creaturen, was die materielle Seite ſowie das Phyſiſche anlangt, in jedem Moment aufheben könnte (S. 221), und nur dem, was er „Geiſt“ nennt, ſchreibt er abſolute Unvergänglichkeit durch ſich ſelbſt zu, jedoch nur vermöge des angeeigneten Göttlichen, welches das Materielle zur unauflöslichen Einheit mit ſich gebracht hat.

Uebrige da ist, zu dieser Abbildung bestimmt. Hier zeigt jedoch der einfach scheinende Begriff der Erhaltung eine Schwierigkeit. Ist Endliches gesetzt, so ist es als eine Kraft gesetzt, die sich nach ihrem Maß zu behaupten und als Causalität zu erweisen vermag. Es wäre nichts gesetzt, wenn das Gesetzte nicht als eine causirende Kraft gesetzt wäre. Aber wie reimt sich damit, daß Gott fortwährend auch die Ursache dieses Causirens ist? Schließt nicht die endliche Causalität, wenn sie wirklich Causalität ist, die göttliche aus? Und umgekehrt, muß nicht die endliche in der göttlichen hängen bleiben und zum Scheine werden, wenn mit der göttlichen Ursache auch in der Erhaltung Ernst gemacht wird? Und noch schärfer tritt diese Schwierigkeit hervor bei der lebendigen Creatur, der man eine Selbstsetzung zuschreiben muß. Denn da frägt sich: wie kann damit die fortgehende göttliche Causalität bestehen? Sie scheint ja müßig. Wird mit der einen Ernst gemacht, so scheint die andere zum Schein zu werden. Sagte man: das Bestehen oder Sichselbstsetzen der endlichen Dinge vermittle sich für das Einzelne nur durch den demselben günstigen Weltzusammenhang, die Zusammenordnung des Vielen aber sei Gottes als des Erhaltenden Werk, so liegt darin zwar eine Wahrheit, und weist darauf, daß eigentlicher Gegenstand der Erhaltung nicht das Einzelne als solches, sondern die Welt ist. Aber die Hauptfrage wäre damit nur zurückgeschoben. Denn es fragte sich nun: erhält oder behauptet sich die Welt als Ganzes ohne weiteres Zuthun der erhaltenden göttlichen Kraft? Ist sie, wie die Lehren von einer Weltseele wollen, als einmal gesetzte Einheit sich selbst genug? Ist Denen zuzustimmen, welche darin gerade den Preis der schöpferischen Kraft Gottes sehen, daß er etwas geschaffen, was seiner Hülfe nicht mehr bedarf, wie eine Maschine ihres Meisters noch bedarf? Oder haben wir Denen beizufallen, die im religiösen Interesse lieber darauf verzichten, der Natur eine eigene Kraft oder gar Selbstsetzung zuzugestehen?

3. Das Letztere nun werden wir nicht annehmen können, denn das hieße den Begriff der Schöpfung wieder zurücknehmen, und das schöpferische Verhältniß von Ursache und Wirkung in die Kategorie des Accidens und der Substanz oder gar der Identität verwandeln. Denn ist das angeblich Geschaffene ohne eigene reale Kraft, so hat die göttliche Ursache auch nicht wirklich gewirkt. Die wirkliche Creatur ist erst da,

wenn ſie als ein von der Urſache real Verſchiedenes daſteht. Folglich liegt es im Intereſſe des Schöpfungsbegriffes ſelber, daß durch die göttliche Setzung etwas zu einem Sein auch für ſich kommt, und nicht in dem göttlichen Denken und Wollen hängen bleibt, die nur erſt eine Beſtimmtheit Gottes ſelbſt ſind. Und ſo muß die ſchöpferiſche Thätigkeit ſchon ſelber Dasjenige liefern, was zum Beſtehen beſtimmt iſt, und Gegenſtand der Erhaltung werden kann. Aber auch umgekehrt muß Gott bei der Erhaltung betheiligt ſein. Denn wäre die Welt ſo aus Gott entlaſſen, daß ſie des göttlichen Fortwirkens nicht mehr bedürfte, ſondern in ſich, in ihrer Trennung von Gott ſchlechthin den Grund ihres Beſtehens beſäße, ſo hätte ſie wenigſtens als Einheit Abſolutheit, wie Gott, wenn auch urſprünglich durch Gott. Und wenn zu ihrem vollſtändigen Geſchaffenſein dieſe Unabhängigkeit von Gott, die ſein nicht mehr bedürfte, gehörte, ſo wäre ſie ein zweiter Gott, für die Religion aber bliebe keine Stelle. Allein zur Vollkommenheit der Welt gehört nicht, daß ſie Gott ſei, ihre Ehre iſt die Lebensgemeinſchaft mit Gott. Hätte Gott ſie ſo geſetzt, daß er ſich ſeiner Macht an ſie gänzlich begeben hätte, ſo wäre er von ſich abgefallen. Da zwei Abſolute undenkbar ſind, ſo kann der Welt Aſeität nicht in dem Sinn kommen, daß ſie Gottes für ihr Sein nicht mehr bedürfte, alſo getrennt von Gott die Kraft des Beſtehens oder der fortgehenden Selbſtſetzung lediglich und ſchlechthin in ſich fände. Aſeität in dieſem Sinn kommt, dabei muß es ſein Bewenden haben, nur Gott zu. Folglich ergibt ſich als Reſultat: weder darf die fortwirkende göttliche Thätigkeit ausgeſchloſſen werden, noch die Wirkſamkeit des Geſchaffenen zu ſeiner Erhaltung. Fehlte die letztere, ſo wäre damit auch die Einheit der Welt im Widerſpruch. Denn wirken die einzelnen Theile der Welt nicht als Cauſalitäten, ſo wirken ſie auch nicht aufeinander, ſo ſind ſie zuſammenhangslos, und Alles und Jedes iſt von Gott nur atomiſtiſch gewollt außer Connex mit dem Andern. Aber dann iſt auch kein Organismus, kein Kosmos gewollt. Und nicht minder wäre umgekehrt die Welt nicht Welt, wenn ſie den Fond des Lebens abſolut in ſich trüge, oder die Kraft der Selbſterhaltung lediglich aus ſich ſelber ſchöpfte.

4. Wie iſt nun aber Beides, was gleich nothwendig zu ſetzen iſt, zu vereinigen? Nur ſo, daß in den Willen der Schöpfung ſelbſt ſchon

Dasjenige hereingenommen wird, was zur Erhaltung gehört, nämlich daß das Geschaffene als secundäre Causalität geschaffen werde, und daß der Schöpfungswille schon auch auf Erhaltung gerichtet sei, und zwar so, daß er die Bethätigung der secundären Causalitäten für den Zweck seines Erhaltungswillens verwendet, mithin sie als wirkendes Moment in den Erhaltungswillen aufnimmt. Indem Gott die Welt nicht bloß für eine punctuelle Existenz will, die jeden Moment neu anzusetzen hätte, sondern für eine Continuirung in einer Identität mit sich, ist ein Wollen auch ihrer Causalität im stetigen lebendigen Zusammenhang mit ihm gewollt oder der göttliche Concursus, der darin besteht, daß Gott in jedem Moment die Welt als eine sich reproducirende will und ihren einzelnen Gebilden eine Kraft der Selbsterhaltung verleiht. Sein Wille bleibt der immer erneute, perennirende lebendige Möglichkeitsgrund der Welt, so daß sie aufhörte zu sein und zu wirken, wenn sein Wille sich von ihrem Sein und ihrem Vermögen, eine secundäre Causalität zu sein, zurückzöge. Die so gedachte göttliche Causalität ist die höhere Einheit, welche Schöpfung und Erhaltung als zwei Momente unter sich begreift, deren keines ohne das andere kann gedacht werden. Conservatio ingreditur ipsum decretum creationis.

5. Wir sahen (§ 34, 6), daß auch während des Weltverlaufs der schöpferischen Causalität noch eine Stelle verbleiben muß,[1] und daß also der Begriff der Erhaltung nicht alleinherrschend ist während des Weltverlaufs. Wie reimt sich nun aber dieses neu eintretende Schaffen mit der Erhaltung, welche das Zusammenwirken der secundären Causalitäten mit Gott fordert? Die Möglichkeit von neu in den Weltverlauf Eintretendem ist früher durch die inhaltvolle göttliche Weltidee begründet, welche durch das Neue nicht alterirt werde, sondern gerade darin erhalten bleibe. Jetzt kommt es noch darauf an, daß wir nicht bloß die Erhaltung der ewigen Weltidee, sondern auch die der wirklichen Welt gegen Störungen durch ein reales Neues sicher stellen. Das geschieht durch zwei Sätze: Erstens durch die Unterscheidung der productiven Causalität von der vermittelnden (causa medians). In der Welt, wie sie einmal gesetzt ist, muß für alles Folgende, auch für die Erweisungen neuer schöpferischer Thaten die Anlage sein. Das gehört zur Einheit der

[1] Rothe a. a. O. § 54. S. 217.

Welt. Aber ein anderes ist die productive, ein anderes die receptive Anlage, z. B. die Natur hat productive Anlage zur Erhaltung ihrer Gattungen, aber nur receptive für die Entstehung des Menschengeschlechts. Fehlte auch die letztere, die lebendige Empfänglichkeit, so wäre das Neue zu diesem Weltorganismus nicht gehörig; ist aber für das Neue in dem schon vorhandenen wenigstens die Empfänglichkeit da, so bleibt der Weltzusammenhang trotz des Neuen ungestört, ja es würde vielmehr nur dann ein Widerspruch gegen die Welt mit ihrer lebendigen Empfänglichkeit eintreten, wenn für diese die Erfüllung ausbliebe.

Das Zweite ist, daß das Neue in die Welt nur eintreten kann, um sofort Gegenstand der Erhaltung zu werden. Unter diesen beiden Cautelen geschieht durch das eintretende Neue dem Begriff der Erhaltung nicht zu nahe, wird vielmehr das Frühere durch das Spätere nach einer neuen Seite, der der Empfänglichkeit bestätigt, das Neue aber dem der ewigen Weltidee gemäß sich erweiternden Kreis der Erhaltung einverleibt. Das Motiv aber, warum der eine Schöpfungswille sich gefallen läßt, gleichsam in mehrere Acte zerschlagen zu erscheinen, ist nichts anderes, als die Achtung des Rechtes der secundären Causalitäten. Denn das ist die göttliche Ordnung, daß erst durch die Selbstbethätigung der einmal gesetzten Potenzen sich neue Empfänglichkeiten herausbilden,[1] und ebenso ist das Neue, im begonnenen Naturzusammenhang Auftretende von der Art, daß es die Selbstbethätigung der gesetzten Welt voraussetzt, z. B. das Christenthum setzt sich die Action des Gewissens voraus. Das Neue erwartet oder findet seinen Anschließungspunkt an der bethätigten Productivität des schon Gesetzten, das nach seiner der Totalität der Weltidee zugewandten Seite erwachte Empfänglichkeit ist. So kann die Welt Eine bleiben, in allen Gliedern und Gedanken fest zusammenhängend, unbeschadet der nicht bloß graduellen Verschiedenheiten, die sie in sich hegt.

6. Sind gleich schon in der Natur Causalitäten, die es nicht bloß scheinbar sind, so erreicht doch die secundäre Causalität ihren Begriff erst ganz in der Freiheit, in den „freien Ursachen". Denn die einzelnen Naturwesen, die wir Causalitäten zu nennen haben, z. B. die animalischen Wesen sind nur eigenthümliche Zusammenfassungen von Kräften

[1] Vgl. H. Ritters Kleinere Aufsätze: Paradoxa 1867. S. 97 ff.

in eine Einheit, und die Art der Zuſammenfaſſung von Kräften mit ihrer Richtung beſtimmt von ſelbſt die Bewegungen dieſer Weſen, die Einheit ſelbſt aber iſt keine ihrer ſelbſt mächtige neue Cauſalität. Erſt in der Freiheit iſt inmitten der Natur eine den Naturkräften gegenüber ſelbſtändige Cauſalität von Gott geſetzt, die zwar ſtets ihre Baſis hat in ihrem Geſetztſein durch Gottes ſchöpferiſchen und erhaltenden Willen, die aber auch eine Macht hat über ihre Reproduction, ja Selbſtgeſtaltung; eine Macht, die nicht bloß von außen determinirt iſt. Es iſt ungenau, wenn man eine geringere Thätigkeit Gottes, eine relative Ruhe oder Selbſtbeſchränkung ſeiner Macht für das Freie annimmt. Vielmehr die ſchöpferiſche Cauſalität iſt viel productiver, wenn ſie Freies als wenn ſie Unfreies ſetzt, deſſen Cauſalität in der göttlichen theilweiſe noch gleichſam hängen bleibt. Die ſchöpferiſche Cauſalität wirkt fort in der Erhaltung auch des Freien, und zwar als ſetzende, denn in keinem Moment kann die Freiheit ſich ſelber das Daſein geben, ſondern nur von ſich als geſetzter einen guten Gebrauch machen, oder das Gegentheil. Ihre Macht bezieht ſich nicht auf ihr Sein, ſondern auf ihr Soſein. In der Natur iſt Cauſalität, aber determinirte, und zwar nicht durch ſich determinirte. Da iſt das Determinirende ſelbſt wieder eine Cauſalität hinter der Cauſalität. Wenn dagegen dem Menſchen Freiheit gegeben iſt, ſo iſt er ſich ſelbſt determinirende Cauſalität, ſo iſt ihm Cauſalität in zweiter Potenz verliehen, er kann Cauſalität ſein nicht bloß ſo, wie er von Gott determinirt iſt, ſondern Cauſalität ſeines eigenen Cauſirens, Urſache ſeiner ſelber, nämlich als guter oder böſer Urſächlichkeit. Jedoch da er das Sein ſeiner Freiheit, ſich nicht ſelbſt gibt oder je ohne Gott hat, ſo hat er auch ſo nicht Aſeität, ſondern metaphyſiſch oder ontologiſch betrachtet iſt Gott die bleibende Urſache davon, daß der Menſch eine Cauſalität iſt, die ihr Soſein, d. h. ſich dazu beſtimmen kann, gute oder böſe Urſächlichkeit zu werden.

Drittes Lehrstück.

Die göttliche Vorsehung.

§ 37.

Schöpfung und Erhaltung sind teleologisch zu bestimmen und so führen sie zum Begriff der Vorsehung. Die Vorsehung aber ist theils das Vorhandene regierend, theils schaffend.

1. Die kirchliche und biblische Lehre. Was wir haben, haben wir auf Gottes weise und gütige Vorsehung zurückzuführen, durch welche aller absolute Zufall (z. B. in Entstehung, Geburt und Tod, und im Weltlauf) wie die blinde zweck- und zielloſe Nothwendigkeit des Fatums ausgeschlossen ist, die innerlich Zufall wäre.[1] Wir dürfen daher an die Erhörlichkeit des Gebetes glauben.[2] Noch mehr heben das die reformirten Bekenntnisse hervor.[3]

Was die biblische Lehre betrifft, so kommt *πρόνοια* nur in dem apokryphischen Buche der Weisheit vor: aber in der manchfaltigsten Weise wird Gottes Vorsehung gelehrt.[4] Physisches und Geistiges wird von ihr umfaßt, aber teleologisch dem ewigen Weltplan und absoluten Zweck, dem höchsten Gut des Reiches Gottes in Christo gemäß, der Gott nicht gereut.[5] Gottes Weltplan ist auch seiner Verwirklichung sicher trotz aller Hindernisse; wer ihm nicht willig dienen mag, muß ihm leidentlich und im Widerstreben dienen.[6] Aber diese Realisirung des Weltzwecks geschieht nicht durch die bloße Macht, sondern nach den Gesetzen der Weisheit allmählich[7] und so, daß die Mittelursachen mit

[1] Cat. mj. 492, 23. 408, 24. Apol. 85, 14. Form. Concordia 580. 677.

[2] Apol. 91, 46.

[3] Cat. Pal. Dei Providentia est omnipotens et ubique praesens Dei vis quae coelum et terram tamquam manu sustinet et gubernat. Vorsehung ist also die Einheit von Erhaltung und Regierung. Vgl. Helv. I, Cap. 6. belg. 13. Gall. 8: Pro sua voluntate ordinat et disponit, quidquid in mundo evenit. Doch sei er nicht autor peccati. Sein Thun ist gerecht, er verwendet das Böse zum Guten.

[4] Weish. 14, 3. 17, 2 ff. Vgl. Apostelgesch. 14, 17. 17, 25—28. Matth. 6, 25—32. Röm. 8, 28. Luc. 12, 24. Phil. 1, 6. 2, 13.

[5] Röm. 8, 28. 11, 29. 36. Kol. 1, 13 f. Phil. 2, 10. Offenb. 5, 13.

[6] Röm. 9—11. Vgl. Weish. 12 u. 16—19.

[7] Gal. 4, 4. Apostelgesch. 16, 6. 7. 2 Kor. 12, 9.

hereingenommen werden. Die Vorſehung erſtreckt ſich auch auf das Kleinſte und auf die Einzelnen, wofür das Significanteſte die Anordnung der Taufe und die Rechtfertigung der Einzelnen iſt;[1] jeder Erwählte erhält einen neuen Namen.[2] Auf die Einzelnen aber bezieht ſie ſich ſo, daß in ihnen die lebendige Wirklichkeit des Reiches Gottes oder Jeder als Glied deſſelben gewollt iſt.[3]

2. Dogmatiſche Erörterung. Verhältniß der Vorſehung zu den früheren Begriffen. Schöpfung und Erhaltung ſind für ſich Kraftерweiſungen, aber die Macht dient Gottes Liebe und Weisheit, wirkt teleologiſch; und indem ſo Schöpfung und Erhaltung unter der Idee des Zweckes gedacht ſind, iſt das Geſchaffene und Erhaltene unter die göttliche Vorſehung geſtellt. Die Regierung, gleichfalls teleologiſcher Art, iſt nicht ein Beſonderes neben der Vorſehung, ſondern eine Seite derſelben. Regierung ſetzt das, was regiert wird, voraus, enthält daher nichts Schöpferiſches, ſondern die Vorſehung als regierende iſt diejenige göttliche Thätigkeit, welche ſowohl die Selbſtbethätigung des Geſetzten, als die neuen Combinationen, die daſſelbe eingeht, in der Einheit mit dem Ziele der göttlichen Weltidee erhält.[4] Aber dieſe, die den Inhalt der Vorſehung bildet, iſt nicht mit einem Schlage, mit einem ſchöpferiſchen Act realiſirt, ſondern die Selbſtbethätigung und die Reife der Empfänglichkeit des ſchon Geſetzten muß den Momenten der Weltidee vorangehen, die nicht unmittelbar geſetzt ſein können, obwohl ſie zur Ganzheit der Weltwirklichkeit nicht minder gehören.[5] Dieſe göttliche Thätigkeit nun, welche, wenn die Zeit erfüllt iſt, das Neue eintreten läßt, aber auch in weiſer Zweckbeziehung den Zuſammenſchluß des Neuen mit dem Früheren ſicher ſtellt, gehört gleichfalls der Vorſehung an, aber nicht bloß der regierenden, ſondern der auch ſchaffenden. Durch dieſe Zweckbeziehung nun iſt die Welt ein ſinnvolles Ganzes. Der Inhalt der Vorſehung oder der Zweck der Welt iſt[6] die Verherrlichung Gottes, aber in letzter Beziehung Gottes als der Liebe, ſo

[1] Matth. 10, 30. 18, 10. 28, 19 ff. Marc. 16.
[2] Offenb. 2, 17. 17, 8. Joh. 10, 3.
[3] Eph. 2, 15—22.
[4] Anders Rothe a. a. O. S. 219, der auch ſchöpferiſche Acte zur Regierung rechnet.
[5] § 34.
[6] S. o. S. 433 ff.

daß die Verherrlichung auch der Welt mit eingeschlossen ist, die in Liebe und Weisheit selig sein soll. Der Zweck ist der Welt nicht bloß äußerlich und schwebt nicht nur über ihr, sondern er enthält die Idee ihres eigenen Wesens, wie es ewig von Gott gedacht ist, und ist insofern ihr eingeboren, wie er denn auch nur durch productive oder wenigstens receptive Lebendigkeit ihres Wesens sich verwirklicht. Sie soll ein Abbild des dreieinigen Gottes sein. Daher ist ihr die trinitarische Lebensform einverleibt schon sofern sie Leben und Organismus ist, noch mehr in geistiger und ethischer Beziehung, wenn auch nur so, daß sie ihren Begriff in allmählichem Werden durch eine Reihe von schöpferischen fest zusammengeschlossenen Acten Gottes verwirklicht.[1] Andererseits ist nicht das Werden die einzig mögliche Daseinsform des Lebens; wo Werden ist, ist noch Mangel, das Leben ist aber nicht abhängig vom Mangel des Lebens. Man darf also nicht fürchten, das Leben möchte erlöschen oder es möchte ihm der Puls der Bewegung fehlen, wenn alle die Momente, die zum Endziel gehören, zu simultaner Gegenwart gebracht sind. Das ist so wenig der Fall, daß vielmehr erst dann das wahre, gottähnliche Leben aus dem Vollen und Ganzen heraus beginnt, wenn jeder Augenblick Selbstzweck und Gegenwart des höchsten Gutes ist.

3. Wirkungsweise der göttlichen Vorsehung. Im Allgemeinen wirkt sie als der das Ganze beherrschende göttliche Wille, der die Welt mit seinen über die Wirklichkeit immer übergreifenden Gedanken zu ihrem Ziele leitet.

Sie umfaßt Alles, auch die freien Causalitäten, ein Jegliches auf seine Weise; sie schließt das Wirken der secundären Causalitäten je nach ihrer Art so ein, daß mit dem absoluten Zweck auch der Unterschied der gebundenen und freien Causalitäten mit gesetzt bleibt, durch die er erreicht werden soll. Wo dieses geleugnet wird, da schrumpft die Religion zusammen in passive Resignation und Verzicht auf den Willen; da sind die endliche und die göttliche Causalität, wenn nicht vereinerlei, exclusiv gegen einander gedacht; wo die eine wirkt, da wirkt die andere nicht. Der absolute Determinismus und zum Theil die Mystiker wollen alles auf Gottes Vorsehung mit Ausschließung der Selbstbethätigung der

[1] § 36, 5.

Welt unmittelbar zurückführen. Der Muhamedaner will keine Arznei, weil doch Alles geschehe, wie Gott es vorher bestimmt. Aber wenn Alles außer Gott selbstlos und causalitätslos ist, so hat die Vorsehung keinen wahrhaft seienden Gegenstand und die Regierung nichts zu regieren. Wollte man namentlich der alles umfassenden göttlichen Vorsehung zu Liebe die menschliche Freiheit ausschließen, so würde Gott wie ein Monarch gedacht, der nur mit unfreien selbstlosen Kräften fertig werden kann. Allein das ist eine höhere Art des Regiments, ja erst wahres Regiment, das freie Kräfte unter sich hat und sie zu seinem Ziele zu leiten weiß.

Auf der andern Seite ist doch durch Gottes Vorsehung, so viel Spielraum sie auch den freien Causalitäten läßt, der absolute Zufall gänzlich ausgeschlossen, wie die blinde Macht oder Willkür, die nicht in der Gewalt und unter dem Regiment der weisen göttlichen Liebe stünde. Was namentlich den Zufall betrifft, so umfaßt die mit der Allmacht bekleidete göttliche Vorsehung Alles dermaßen, daß nichts ohne finale wie reale Causalität ist. Einen absoluten Zufall kann es nicht geben. Denn da Gott alle Möglichkeiten überschaut, so kann ihm nichts unbedacht, überraschend vorkommen, sondern Gott ist groß und wunderbar von Rath.[1] Nichts von diesem Möglichen kann wirklich werden ohne Gottes genehmigenden, geschweige denn wider seinen absoluten setzenden Willen: und nichts läßt er wirklich werden, was seinen Weltplan störte. Allerdings kann man von einem relativen Zufall reden. Tritt in einem einzelnen Gebiet ein Erfolg ein, der nicht in demselben, sondern in einer äußeren Ursache seine zureichende Erklärung findet, so kann man diesen Erfolg beziehungsweise, nämlich für das betrachtete Gebiet zufällig nennen, aber absoluter Zufall ist auch hier nicht, denn beide Gebiete sind doch durch eine höhere Hand oder Einheit auch wieder auf einander bezogen, sonst wären sie nicht auf einander zu wirken im Stande. Die Annahme eines absoluten Zufalls ist also nur Sache unvollkommener Betrachtung.

Es ist nun aber auch noch etwas bei der menschlichen Freiheit im Verhältniß zur Vorsehung zu verweilen. Sie ist Möglichkeit der

[1] Hiob 15, 8. Ps. 33, 11. Jes. 28, 29. 40, 13. Jer. 32, 18 ff. Sprüchw. 8, 14. Röm. 11, 33. 1 Kor. 2, 7.

Willkür, und insofern ist ein Princip des Zufalls in ihr, und zwar eines realen, aber wieder nicht eines absoluten Zufalls. Denn die Freiheit ist in ihrem Sein und Zweck durch Gott bedingt; weder real noch final angesehen ist ihr Sein zufällig. Denn die Freiheit als Möglichkeit der Entscheidung zwischen Entgegengesetztem, zwischen doppelter Möglichkeit ist von dem ethischen Gott gewollt als wesentliches Organ für das sittlich Gute oder ethisch Nothwendige. Sodann ist Gott in jedem Augenblick der Existenz dieser Freiheit, deren Möglichkeit ja stetig nur in ihm liegt, mächtig, was für sich schon beweist, daß sie auch im Mißbrauch zum Bösen Gottes Weltplan nicht zerstören kann. Aber der ethische Charakter des göttlichen Zweckes verlangt, daß er sich nicht durch Zwang oder Necessitirung vollziehe, denn damit gäbe er sich selbst auf. So ist einerseits die Freiheit nothwendig und der mit ihr gegebene relative Zufall von Gott ist vernünftig geordnet, andererseits ist sie vom göttlichen Weltzweck umspannt, wozu noch kommt: das Freie, das für das Gute geschaffen ist, kommt nur in diesem zu seiner Wahrheit, verfällt durch das Böse in Knechtschaft und verscherzt sich selbst auch als Willkür. Auch hierin liegt eine Begrenzung der Freiheit, so daß sie nie Princip absoluten Zufalls sein kann. Wenn die Wahlfreiheit als Möglichkeit des Zufalls vernünftige Nothwendigkeit hat, so hat sie doch nicht die Vernünftigkeit des Endzwecks, sondern bloß des Mittels. Sie ist als formale Freiheit nothwendige Vermittelung oder Durchgangspunkt; daher ist die Möglichkeit des Zufalls nicht höchstes Gut in sich, noch unvergänglich. Durch alle diese Grenzen, welche unsere Freiheit als nicht absolute bezeichnen, ist es also unmöglich, daß sie als Willkür je ein festgeschlossenes böses Gegenreich der Willkür erbauen kann. Mit dem absoluten göttlichen Endzweck im Widerspruch ist die Freiheit mit sich selbst im Widerspruch, bringt sich in Ohnmacht und Verderben, aber nicht den Weltzweck Gottes.

4. Doch müssen wir das Verhältniß der Vorsehung zum Bösen noch näher ins Auge fassen. Die Möglichkeit des Bösen ist nothwendig, obwohl Gott nie diese Möglichkeit zur Wirklichkeit machen, noch sie anders denn als conditio sine qua non dem Weltzweck einverleiben kann. Mithin steht das Böse, „der moralische Zufall", auch

nicht außerhalb der alles umfassenden göttlichen Vorsehung. Es stammt aus der Freiheit als Willkür, deren Vermögen in jedem Augenblick aus Gott ist; noch weniger kann dem Bösen eine selbständige ewig dauernde Macht zukommen. Die Willkür ist nur eingelassen in die Welt der Vermittlung des absoluten Endzwecks, hat aber ihre Beschränkung abgesehen von dem soeben Betrachteten durch die Natur außer uns, durch die eigene Individualität und Natur, durch die vernünftigen Wesen außer ihr, selbst durch deren Willkür, wie durch ihr eigenes Wesen, den anerschaffenen, wesentlichen Zusammenhang des sittlich Nothwendigen mit dem Freien. Endlich aber findet die ethische Vorsehung in ihrer Weisheit und Macht die Mittel in sich, den Weltzweck zum guten Ende zu führen, theils als gerechte, d. h. dadurch, daß sie im Gewissen den Gegenpol der Willkür, das ethisch Nothwendige und seine absolute Berechtigung gegen die angemaßte widerspruchsvolle Scheinrealität des Bösen aufrecht erhält durch das Gesetz und die Strafe, theils aber als die sich entäußernde und dadurch geistig über freie Geister siegende Liebe. In ihrer Unendlichkeit hat die weise göttliche Liebe trotz der Ausbreitung des Bösen die Mittel, wodurch sie ohne Zwang und Necessitirung auch Gefallene und Schuldbelastete vor dem Verlorengehen noch bewahren kann. Die Liebe kann, ohne sich zu verlieren, sich dem zufälligen Thun der Willkür, ja der Mißhandlung hingeben, und doch ihrer inneren siegreichen Kraft sicher bleiben, um selbst den Durchgang der Welt durch Sünde zu Mitteln ihrer Verklärung und ihrer siegreichen Verwirklichung in einem Reiche freier Geister zu machen. Das ist das göttliche Kunstwerk (τέχνη Θεοῦ), daß er sich als Liebe in seinem Wort, in den Sacramenten, in Christus selbst hingibt in das Reich der Willkür und Zufälligkeit, in diesem Allem sich verkennen und mißachten läßt, aber daß gerade so, in dieser Selbstentäußerung die Liebe die Offenbarung ihrer göttlichen Lauterkeit und Selbstlosigkeit, damit aber auch ihrer göttlichen Unüberwindlichkeit gewinnt, und in dem Verzicht auf die bloße Macht und das Gericht die siegesgewisse und herzgewinnende Allmacht der Liebe über das Freie zeigt. Und wenn auch Welche verloren gingen, indem sie selbst die Liebesoffenbarung Gottes verschmähen, so darf der Organismus und Zweck der Welt auch so nicht leiden, sondern der allmächtigen göttlichen Weisheit stehen die Mittel zu Gebot, die Lücken

auszufüllen,[1] und das hat die vorſchauende göttliche Weisheit in ihren ewigen Rathſchluß ſchon aufgenommen. Wenn daher Gott gleich das Böſe in jedem Augenblicke trägt, und ohne ihn es gar nicht ſein könnte, ſo iſt doch die gerechte und gütige Vorſehung, die Hüterin des Weltzwecks, ihres Erfolges ſicher nicht bloß trotz des Böſen, ſondern ſie verwendet ſelbſt die Wirklichkeit des Böſen zur Vermittelung ihres Zieles für die bewußteſte, tiefgehendſte Negation des Böſen.

5. *Verhältniß des göttlichen Vorherwiſſens zum göttlichen Weltplan und den freien Cauſalitäten.* Daß der göttliche Weltplan oder Rathſchluß die ſecundären, beſonders die freien Cauſalitäten nicht ausſchließe, haben wir geſehen. Nun kann aber noch die Frage ſein: iſt Inhalt dieſes Weltplans nur das Ziel, welches darauf eingerichtet iſt, auch freien Actionen eine Stelle zu laſſen, ohne dadurch erſchüttert zu werden, während die beſtimmten freien Handlungen und beſtimmte Menſchen in denſelben nicht aufgenommen ſind? oder ſind auch die beſtimmten einzelnen Menſchen, wie ſie ſein werden, mit ihren Actionen in ihn aufgenommen und ihre freien Handlungen, wenn auch nicht gewollt oder gebilligt, doch wenigſtens ewig gewußt und genehmigt? Damit kommen wir wieder bei der früher (§ 26) berührten, dort offen gelaſſenen Frage an. Was zunächſt die ewige *Genehmigung* anlangt, ſo iſt allerdings zu lehren: der göttliche Weltplan, ſofern er auch die Handlungen der einzelnen Menſchen und ihre Stellung im Ganzen betrifft, ſtammt nicht ausſchließlich aus Gott, gleichſam uno actu nach all ſeinen Momenten, ſondern für die Feſtſtellung des concreten Weltplans, wie er wirklich werden wird, wird auch der vorhergeſehene Freiheitsgebrauch in concreto in Rechnung genommen ſein, gleichſam als adoptirter Einſchlag in die Gedanken, die Gott rein ſich ſelber entnimmt. Wir haben früher bei einer abſtracten Einfachheit des göttlichen Weſens nicht ſtehen bleiben können, wir dürfen auch nicht mit den alten Dogmatikern des 17. Jahrhunderts den Rathſchluß als einen einfachen göttlichen Gedanken ſetzen. Er iſt vielmehr ein vermittelter, aus verſchiedenen Momenten zuſammengeſetzter, von denen ein Theil nicht aus Gott ſtammt, ſondern aus dem beweglichen Factor menſchlicher Freiheit, durch welchen gleichwohl auch wieder das göttliche Handeln ſich

[1] Luc. 19, 24—26.

bedingt, mithin auch sein Rathschluß, wenn schon nicht dessen schließliches Ziel sich bestimmt. Fest zwar und unbeweglich steht als Weltzweck da, daß die heilige Liebe ein Reich gewinne, darin sie herrsche, daß die allmächtig gesetzte Welt ein ethischer Kosmos werde, womit noch nicht gesagt ist, daß alle Vernunftwesen das Ziel der Heiligkeit und Seligkeit erreichen werden. Diesen Erfolg hat die göttliche Liebe nicht von sich zu fordern, weil sie als gerechte die freie Entscheidung wollen muß, die Gerechtigkeit aber die conditio sine qua non der Liebesmittheilung ist. Wohl aber will die göttliche Liebe allen freien Wesen es gönnen, daß sie die Möglichkeit der Erreichung des Liebeslebens haben; und so enthält also der göttliche Rathschluß auch die Mittel für die Erreichung jenes göttlichen Weltziels. Dieses Beides schließt aber noch keine bestimmten Personen ein. Die Frage ist daher noch: kann der göttliche Rathschluß namenlos bleiben, und zu seinem realen Object nur das Geschlecht, die Gattung im Allgemeinen haben?[1] Wir werden vielmehr als drittes Moment im göttlichen Rathschluß auch die concreten Personen und die Stellung zu setzen haben, die sie darin einnehmen, wie denn die H. Schrift vielfach Personen als Objecte desselben nennt.[2] Die Personen aber sind frei, ihr Verhalten wie ihre Stellung im Weltganzen kann also nicht durch bloße Vorherbestimmung entschieden sein, so wenig als der Mensch ohne Gott seines Schicksals Meister heißen kann. So kehrt die Nothwendigkeit der Formel wieder, daß die definitive Zuweisung der Stelle im Weltplan für die Einzelnen bedingt ist durch den intuitus der freien Ursachen oder Gott sich in der definitiven Feststellung des die concreten Persönlichkeiten umfassenden Weltplans durch die Rücksicht auf den creatürlichen Freiheitsgebrauch bedingt.[3] Aber wenn die Feststellung auch des concreten, d. h. bestimmte Personen umfassenden Weltplans von Ewigkeit eine definitive war, und nicht erst in der Zeit sich durch die Kunde von dem sich manifestirenden Freiheitsgebrauch der Creatur näher bestimmt, so müssen wir

[1] Wie aus verschiedenen Gründen Schleiermacher und v. Hofmann wollen.

[2] Matth. 20, 16. 22, 14. 24, 22. 24. 31. Marc. 13, 20. 22. 27. Luc. 18, 7. Röm. 8, 33. Eph. 1, 4; vgl. 2, 19—21.

[3] Wie z. B. Johann Gerhard sagt: intuitus fidei ingreditur decretum electionis.

ein ewiges Vorherwiſſen auch des Freien behaupten, und hiermit treffen wir auf eine der ſchwierigſten dogmatiſchen Fragen.

Wir haben uns früher nicht verbergen können, daß die Annahme eines göttlichen Vorherwiſſens der freien Handlungen und alſo auch der beſtimmten Perſonen, welche an dem Ziel der Vollkommenheit und Seligkeit anlangen werden, ihre Schwierigkeiten hat. Die ſtärkſte von dieſen beſteht wohl darin, daß es ſcheint: ſollte es ſolch ewiges Vorherwiſſen geben, ſo müßte die freie Urſache, bevor ſie actuell vorhanden iſt, auch eine reale Wirkung haben, nämlich die, ſich erkennbar zu machen für das göttliche Wiſſen, indem dieſes göttliche Vorherwiſſen nur dann aus Gott für ſich ſtammen könnte, wenn Gott die ausſchließliche Cauſalität auch des Freien wäre. Martenſen, Rothe u. A. fürchten daher, die Annahme eines ewigen Vorherwiſſens auch von künftigem Freien würde vielmehr das Freie zu einem Nothwendigen machen. Sie nehmen darum an: zwar das Endziel, die Verwirklichung eines Liebesreiches ſteht unerſchütterlich feſt, aber was die Perſonen angeht, welche nur durch freie, nicht vorherſehbare Bethätigung dieſem Reiche einverleibt werden können, ſo ſei der göttliche Weltplan noch unbeſtimmt, und ſein noch leerer Rahmen werde erſt nach und nach durch die freie Bethätigung der Einzelnen ausgefüllt, und ſchrittweiſe damit das göttliche Wiſſen in der Zeit ergänzt. Aber bevor wir uns für die Läugnung des göttlichen Vorherwiſſens des Freien entſcheiden, werden wir uns zu fragen haben, ob nicht auch ſie ihre vielleicht noch größeren Schwierigkeiten bringe, und da iſt erſtens zu erwägen: das vollendete Reich Gottes umfaßt nichts Anderes als freie Perſönlichkeiten. Soll nun das göttliche Vorherwiſſen des Freien ſchlechthin geläugnet werden, während doch von der Freiheit die ganze Verwirklichung des göttlichen Rathſchluſſes bedingt iſt, ſo wird auch nicht einmal von Einer Perſönlichkeit ſicher ſein, daß ihre freie Entſcheidung ſie zum Ziele führt. Aber wo bleibt dann das feſte Weltziel, das doch jene Lehrer mit Recht unbedingt feſthalten wollen? Wie kann ſeine Durchführung und Verwirklichung für Gott unbedingt ſicher ſein, wenn von ſchlechthin allen, die den eigentlichen Inhalt des Weltzieles bilden, unſicher iſt, ob ſie es erreichen? Gott hätte da die Welt aufs Gerathewohl geſchaffen. Indem daher jene Dogmatiker die Verwirklichung des Ziels als ſchlechthin ſicher

feſthalten, ſo ſcheinen ſie doch wieder zu verrathen, daß ſie unbewußt eine Art von Vorherwiſſen des Freien ſtatuiren, oder aber im Hintergrund eine Nothwendigkeit an Stelle der Freiheit ſetzen. Dazu kommt, daß die H. Schrift die Annahme eines namenloſen Weltplanes nicht empfiehlt, indem vielmehr gerade die einzelnen Perſonen Gegenſtände der göttlichen Bearbeitung, Fürſehung und Erwählung ſind. Es iſt ein religiöſes Intereſſe dabei betheiligt, daß der nicht farbloſe, ſondern concrete Weltplan nicht wanke, ſondern für Gott ewig ſicher ſei, worauf wir dann unſer Vertrauen ſetzen können, ſo daß alſo Gott nicht bloß verſuchsweiſe geſchaffen hat, ſondern im Vorausſchauen der ſicheren Verwirklichung ſeines Weltplans unbeſchadet der Freiheit. Dafür ſpricht insbeſondere auch die Prophetie, wie überhaupt die H. Schrift.[1] Die Unmöglichkeit des göttlichen Vorherwiſſens von Freiem, wenn wir auch ſeine Art uns nicht zu denken vermögen, iſt auf der andern Seite nicht genügend erwieſen. Zeigt doch ſelbſt die menſchliche Wiſſenſchaft eine annähernd richtige Vorausberechnung von Verhältniſſen und Ereigniſſen, die von der Freiheit abhängen, ja die immer bedeutender werdende Wahrſcheinlichkeitsrechnung und Statiſtik, Moralſtatiſtik mit eingeſchloſſen, beruht eben auf der Möglichkeit einer relativen Vorherwißbarkeit von Freiem. Dann freilich wäre das Vorherwiſſen des Freien eine Unmöglichkeit, wenn mit dem göttlichen Wiſſen das Wollen ſich ſtets decken müßte, eine Annahme, die auf dem früher abgelehnten unrichtigen Begriff von Gottes Einfachheit ruht. Aber dieſe Schleiermacherſche freiheitleugnende Annahme lehnt Rothe ſelbſt ab. Und ſo lehren wir: Gott hat nicht einen Weltplan, der aus dem höchſten Gute die beſtimmten Perſönlichkeiten ausließe und gleichſam nur Sachliches oder ſeine eigenen Thaten enthielte, da dieſe ſich vielmehr durch das Freie mitbedingen. Durch ſein intuitives Wiſſen vermittelt ſich auch die göttliche Eingliederung beſtimmter menſchlicher Individuen in den Weltplan, die den Organismus bilden werden und dieſer wird eine ſicher eintretende Thatſache; aber allerdings wird nicht mit unſern alten Dogmatikern geſagt werden können, daß der göttliche Weltplan ein einfacher, rein aus Gott entnommener göttlicher Gedanke ſei. Soll Freiheit

[1] Jeſ. 43, 9. Pſ. 139, 16. Hiob 14, 5. Matth. 11, 21. 1 Joh. 3, 20. Hebr. 4, 13.

bleiben, so muß der Weltplan ein vermittelter, aus verschiedenen Momenten zusammengesetzter sein, von welchen der nicht aus Gott stammende noch durch ihn determinirte Theil gleichwohl von Gott vorausgesehen wird, um genehmigend dem göttlichen Weltplan einverleibt zu werden. Uebrigens ist die Bedeutung dieser Controverse schon früher (s. o. S. 323) auf ihr Maß zurückgeführt, wenn beiderseits das allumfassende göttliche Wissen des Möglichen und Gegenwärtigen, sowie die Festigkeit des göttlichen Weltziels und die Sicherheit seiner Verwirklichung festgehalten wird. Ferner wird die Annahme des göttlichen Vorherwissens die Meinung abzuweisen haben, als wirkte Gottes Vorherwissen beschränkend auf das göttliche Handeln, als ließe z. B. Gott durch sein Vorherwissen, daß die Darbietung des Heiles bei den Einen werde vergeblich sein, von dieser Darbietung sich abhalten. Keiner kann darnach gerichtet werden, wie er würde gehandelt haben, wenn er nicht wirklich in die Lage gebracht ist, richtig zu handeln.

6. Die Dogmatik unterscheidet die providentia universalis, die auch die Natur umfaßt, von der specialis, die auf das Reich der Vernunftwesen und der specialissima, die allein auf die Gläubigen sich bezieht. Diese Unterscheidung wäre irrthümlich, wenn die Meinung wäre, die Vorsehung sei in dem einen Gebiet weniger aufmerksam als in dem anderen; wohl aber übt Gott nicht eine bloß uniforme Wirksamkeit aus, die nur durch die Verschiedenheit der Welt sich verschieden reflectirte oder verschiedenen Erfolg hätte, sondern eine nach den Zwecken sich weise gliedernde, so zwar, daß er in Allem auch das Ganze, den ganzen Weltplan will, aber dem Einzelnen, das er für das Ganze will, zu diesem eine verschiedene Stellung anweist und demgemäß auf dasselbe wirkt. Die Natur will er als Mittel für den Geist; für den Geist will er, daß er zu seiner Wahrheit, in seine Gemeinschaft komme und seine Wirksamkeit erstreckt sich auf Jegliches nach Art und Maß seiner Empfänglichkeit und Reife. Der Religion z. B. ist eine centrale, der Welt der Industrie eine peripherische Bedeutung zugewiesen. Wiefern auch hier eine Aenderung in Gottes Thun, ein Sichbedingen durch die That der freien Creatur gegeben ist, wie auch ein Theilnehmen an dem Zeitleben der Welt unbeschadet der ethischen Unveränderlichkeit Gottes, ist früher erörtert.

Schlußanmerkung. In den behandelten Begriffen von dem der Schöpfung an beſtimmt ſich die göttliche Thätigkeit immer näher. Sie iſt einmal überhaupt Reales ſetzende, ſodann mit dem Willen der Fortdauer des Geſetzten ſetzende, alſo die Kraft zur Fortdauer in Selbſtreproduction wollende und gewährende, endlich weiſe und heilige Zwecke verwirklichende. So entſprechen die drei Begriffe: Schöpfung, Erhaltung, Vorſehung in ihrer Aufſtufung den Kategorien des Seins, des Lebens und der Geiſtigkeit, beſonders des Ethiſchen, und wie der Gegenſatz, ſo iſt auch die Zuſammengehörigkeit des Phyſiſchen und des Geiſtigen darin ſchon vorgebildet.

Zweiter Hauptabſchnitt.

Die Creatur.

Erſtes Hauptſtück.

Die Welt als Natur.

§ 38.

Die Welt iſt gut und vollkommen geſchaffen, nicht in dem Sinne wie Gott, aber ſofern ſie als Natur zum Mittel für den Weltzweck geeignet und beſtimmt iſt und bleibt, der durch den Geiſt ſeine Realiſirung findet.

1. Die H. Schrift ſagt, daß Gott die geſchaffene Welt angeſchaut und gut genannt habe.[1] Das iſt geſagt vor dem Sündenfall. So könnte eine ſpätere Stelle[2] auf eine Veränderung in Gottes Beurtheilung der Welt, auf eine Reue Gottes um der Sünde willen bezogen werden. Und allerdings iſt das Böſe ein abſolutes Uebel und macht das Nichts zu etwas Beſſerem als die Exiſtenz der Welt, wenn dieſe nur unendlicher Widerſpruch gegen Gottes ethiſches Weſen wäre.

[1] 1 Moſ. 1, 31.
[2] 1 Moſ. 6, 6.

Aber eine solche Erschütterung des Weltplanes bis in seine innersten Fundamente ist auch durch die Sünde nicht vor sich gegangen: denn Gott blieb seiner selbst, seiner Gerechtigkeit und Weisheit und der Allmacht seiner Liebe sicher (§ 37), und daß die Welt an sich, freilich nicht als sündige, aber durch Gottes nicht absolut abgebrochenen Zusammenhang mit ihr auch nach dem Fall noch gut war durch die Empfänglichkeit für ihn, dafür bürgt die Erhaltung, ihre Fortdauer. Sie kann aber freilich nicht erhalten sein um dessen willen, was sie ist, sondern was sie werden soll und selbst die Zucht und Strafe ist Erhaltung der Welt, Schützung des Normalen gegen das Abnorme. An die Strafe schließt sich aber noch die Verheißung an[1] und an die Sintfluth das Symbol des Friedens.[2] Nach bestimmterer christlicher Erkenntniß hat die Welt ihre Güte noch, sofern sie Empfänglichkeit hat für Christus und ist insofern noch nicht verworfen. Der Logos bleibt in der Welt auch nach der Sünde als das innerste Princip des Lebens und Bewußtseins, als das Centrum, das einst rettend hervorbricht.[3]

2. Da wir hier nicht mit kosmologischen Fragen zu thun haben, so ist nur zu sprechen von dem Verhältniß der Natur zu Gott und zu dem Menschen. Daß Gott nicht mechanisch die Natur bewegt, daß sie nicht bloß ein Schatten ist, ein bloßer Durchgangspunkt des göttlichen Willens und Lebens, erhellt schon aus dem Früheren. Sie hat einen Puls des Lebens in sich, ihre einzelnen Gebilde sind Kraftcentren oder Lebensherde. Sie kann auch nach ihrem Wesen Gott nicht absolut fremd, sondern etwas in ihr muß ihm ähnlich sein. Sie trägt sein Siegel, indem auch das Leben, das in ihr ist, schon das trinitarische Lebensgesetz abschattet. Sie ist nicht bloß das Gesetzte, Gesprochene, sondern was aus Gottes schaffendem Munde geht, hat etwas Setzendes, Productives in sich. Aber die Natur antwortet nicht dem Worte, durch das sie ward; sie ist nicht todt, aber sprachlos und blind. Erst im Menschen schlägt die erwachte Natur das Auge auf, um ihren Schöpfer zu erkennen, seiner Stimme zu antworten. Dennoch ist auch die Natur nicht ausgeschlossen von der abbildlichen Mitdarstellung von Momenten des

[1] 1 Mos. 3, 14—19.
[2] 1 Mos. 9, 13 ff.
[3] Joh. 1, 4. 10. Kol. 1, 17. Röm. 5, 16 ff.

göttlichen Wesens, des Lebens, der Harmonie und Schönheit, ja auch der Güte Gottes und ist so gut. Freilich scheint das physische Uebel, der Krieg der Thierwelt unter sich, der Tod und die Vergänglichkeit hiemit zu streiten. Man darf zwar nicht sagen, Wohlgefühl sei der Zweck der Natur, da wäre das nicht Empfindende zwecklos; aber doch scheint das Leiden der lebendigen Wesen durcheinander oder die Menschen und ihr Untergang gegen die Güte der Natur zu streiten. Wenn die Wolffsche Philosophie sagt, diese Welt ist die beste unter den möglichen Welten, so ist das keine Lösung, sondern ein Bekenntniß des Räthsels.[1] Andere sagen: durch des Menschen Sünde ist ein Umsturz in der Natur geschehen; er hatte die Zügel zu halten, sie entfielen seiner Hand und nun ist Unordnung und Krieg in der Welt. Allein warum leidet die Natur durch des Menschen Schuld? Auch zeigt die Palaeontologie Tod und Krankheit in der Natur, ehe der Mensch auftrat. Endlich auch die Vertröstung auf die Zukunft, wo die seufzende Creatur an der Wiederherstellung des Menschen theilnehmen werde, löst das Räthsel noch nicht, weil diese Palingenesie den leidenden Individuen nicht zu Gute kommt, denen wir keine Unsterblichkeit zuschreiben können. Die richtige Antwort wird daher diese sein: unsterblich können die einzelnen Naturwesen noch nicht sein, weil sie nichts absolut Werthvolles in sich haben, sondern nur endliche Zweckmäßigkeit Harmonie u. s. w. Weit entfernt also, daß ihnen ein Unrecht geschähe,[2] wenn sie vergehen, wenn ihnen der Tod und was damit zusammenhängt widerfährt, oder daß Solches gegen die Güte Gottes wäre, die sich an ihnen in begrenztem Maße offenbart, verlangt der Begriff der Gerechtigkeit, der jedem Ding Maß und Ziel setzt nach seinem Werth und die innere Regel der Güte sein muß, daß die Naturwesen nicht behandelt werden, als wären sie unendlichen Werthes, sondern daß sie als endliche endigen und der Vergänglichkeit überlassen werden. Dadurch ist aber eine künftige Theilnahme auch der Natur an der Unvergänglichkeit der Kinder Gottes nicht ausgeschlossen, sondern bestätigt. Denn ein solches der Vernunft gegenüber selbständiges Dasein, wie die Natur es zunächst hatte, schon

[1] Was denn auch zu dem dualistischen Satz des modernen Pessimismus übergehen kann: sie sei schlechter als gar keine Welt.

[2] § 23.

weil sie vor der geistigen Creatur war, oder wie sie es im Allgemeinen noch hat und wodurch die Vergänglichkeit ihre unbestrittene Macht über sie ausübt, wird sie dann nicht mehr haben. Die Natur wird vielmehr der erweiterte Leib der Menschheit, der geistigen Wesen überhaupt sein und so durch dieses enggezogene Band an deren Unvergänglichkeit Antheil nehmen. Der Geist ist zum Erlöser auch der Natur bestimmt. Dieses Ende verlangt nicht, daß sie auch im Anfang sei unvergänglich gewesen: war die Natur vor dem Menschen, so war ihr anfänglicher Zustand nicht jene Zusammengeschlossenheit mit dem Geist, die am Ende statthaben wird, sondern umgekehrt ihre erste Daseinsform ist ihr endliches Fürsichsein, womit Ende und Tod gegeben war. Aber dieses Außereinander als Bleibendes wäre gegen den Begriff des Geistes sowohl als gegen die eigene Empfänglichkeit der Natur für den Geist, die Paulus als ihr inneres Sehnen nach Vollendung bezeichnet.[1] Sofern nun die Sünde diese Vollendung aufhält, so kann allerdings gesagt werden, daß die Natur durch die Sünde wider ihren Willen in der Vergänglichkeit festgehalten werde, sowie, daß sie in einen andauernden Stand der Vergänglichkeit versetzt worden sei, was ohne Sünde nicht nothwendig wäre, wenn die Aneignung der Natur durch den Geist sich sofort hätte vollziehen können.

3. Die Natur ist aber auch gut durch ihre teleologische Beziehung zum Menschen, und zwar auch jetzt. „Der Acker ist verflucht um deinetwillen",[2] das wird nicht sagen, er leide durch den Menschen, Dornen und Disteln seien abnorme und später nachgeschaffene Organismen, sondern es ist darin die teleologische Beziehung zum Menschen ausgedrückt. Die Natur ist gut, weil sie für den Menschen vor dem Fall, aber auch wie er nach dem Falle ist, eingerichtet ward. Sie hemmt oder straft ihn jetzt, spornt seine Trägheit, lohnt seinen Fleiß, mußte aber nicht, um dies zu leisten, je anders gewesen sein. Dazu hilft ihre Biegsamkeit und Bildsamkeit. Sie war von Anfang für den Menschen und die Beherrschung durch ihn geschaffen, er muß aber diese Herrschaft gleichsam erst erobern. Ist seine Entwickelung normal und fehlt es nicht an der Geisteskraft in ihm, so kann sie nie unüberwindliche Widerspenstigkeit

[1] Röm. 8, 17.
[2] 1 Mos. 3.

gegen ihn beweisen noch ihm versagen, was er bedarf. Ist er in Abnormität und Geistesschwäche, so ist sie auch so gut durch ihren Widerstand und ihre Hemmung. Sie war also teleologisch betrachtet gut und ist es noch, und das ist in Beziehung auf sie die Hauptsache. Diese Zweckbeziehung der Natur auf den Geist nun ist eine innere Zusammengehörigkeit beider. Einmal hat sie die Macht auf den Geist einzuwirken, ihm eine Fülle von Reizmitteln zur Entwickelung des Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseins zu bieten. Sie dient namentlich der Anregung und Befruchtung des theoretischen Geistes, für welchen Alles auf seine Weise kann Gegenstand sein, aber nicht minder ist sie auch empfänglich für die Einwirkung des Geistes, oder mit dem praktischen Geist zusammengeordnet, so daß er in ihr sich darstellen, sie zu seinem Organ machen, durch sie gleichsam seinen Organismus erweitern und sie zum Mittel seiner Weltbeherrschung verwenden kann. Er kann sie zum Symbol, ja zum Spiegel und Ausdruck von Geistigem machen. Ja sie ist fähig, auch Unendliches erkennbar darzustellen, sie bildet keine Schranke für die Offenbarung unendlichen Gehaltes. Das Vergängliche kann „Gleichniß" werden des Unvergänglichen, ja der geistig unendliche Gehalt kann „Ereigniß, Thatsache" werden, durch Selbstdarstellung in dem Endlichen. Das zeigt die Natur besonders im Menschen, durch dessen leibliche Organisation die vollkommene teleologische Beziehung der Natur auf den Geist sich theils vermittelt, theils vollendet.

Zweites Hauptstück.

Der Mensch.

§ 39.

Der Mensch ist Ziel und Haupt der Natur, die wir kennen. Alle Stufen derselben sind Voraussetzungen und Mittel für ihn, der ihre lebendige Zusammenfassung und reale Zweckeinheit ist. Daher ist er auch der Herr der Welt. Sonach ist der Mensch einerseits auch Naturwesen und nach dieser Seite nur ihre Spitze, das höchste Naturwesen, allen Gesetzen der endlichen Natur unterworfen, begrenzt, abhängig, bedürfnißvoll, sich selbst zwar reprodu-

cirend, aber nur mit einem endlichen Maße von Lebenskraft, daher auch wie alle Weſen dieſer Erde, dem Tode unterworfen. Aber andererſeits iſt er die Spitze der Natur ſo, daß er ſchon in ein ſpecifiſch höheres Gebiet übergreift und durch die höhere Seite ſeines Weſens dem Tode nicht nothwendig unterworfen iſt.

1. Schon die Schöpfungsurkunde läßt die Schöpfung aufſteigend geſchehen, in dem Menſchen aber ausruhen als in ihrem Ziele von Anfang an, d. h. ſo, daß alles Frühere Vorbereitung auf ihn war.[1] Er findet bei ſeiner Entſtehung ſchon das Haus vor, eine Heimath nach ſeinem Bedürfniß und die Unterthanen ſtehen ſchon bereit, da ihr Herrſcher erſcheint. Aber noch viel ausdrucksvoller iſt die Art ſeiner Schöpfung. Er iſt zwar auch Staub vom Staube genommen, aber er iſt nicht wie das Frühere nur Product der lebensſchwangeren Erde, über der der Geiſt Gottes geſchwebt hatte; der Schöpfung des Menſchen liegt ein neuer beſonderer göttlicher Gedanke zu Grunde, dargeſtellt in Form einer Berathung Gottes mit ſich ſelbſt, dieſes höchſte Werk aber wird vollzogen durch Einhauchen göttlichen Odems.[2]

2. In der Natur erreicht das göttliche Schaffen noch nicht ſeinen Begriff, da offenbart ſich Gott wohl als ſchöpferiſches Lebensprincip, aber da in ihr unendliche Zwecke nicht ſind, ſo wäre durch die Natur für ſich noch keine Offenbarung ſeiner ſelbſt als Geiſtes und höchſten Gutes gegeben. In der Natur iſt zwar Empfindung, aber auch auf ihren höheren Stufen ſieht ſie nicht einmal ſich ſelbſt, geſchweige denn Göttliches. Damit nun in der Creatur ein Wiſſen und Wollen des Göttlichen möglich ſei, ſchafft die ſchöpferiſche Liebe Gottes die „angeſichtliche Creatur", die Krone der Schöpfung auch in dem Sinn, daß ohne dieſe Krone der Baum der Welt ein Bruchſtück ohne Zweckvollkommenheit wäre. Schon Theodor von Mopſueſtia hat das erkannt, „daß Gott den Menſchen zum Bande des Alls bereitet, in ihm die Manchfaltigkeit zur Einheit gebracht habe, damit in ihm gleichſam die ganze Welt zuſammengeknüpft, und er für das Univerſum der reale und energiſche Bürge ihrer Harmonie und Freundſchaft ſei." Ebenſo hat nach dem 8 Pſalm Alles ſeine Einheit als zuſammengefaßt unter des Menſchen Herr-

[1] 1 Moſ. 1. K. 2, 7. 19.
[2] 1 Moſ. 1, 26. 2, 7.

ſchaft. Die neuere Philoſopie, beſonders die Naturphiloſophie der Schelling'ſchen Schule hat auch in leiblicher Beziehung es nachzuweiſen angefangen, wie in der Natur die verſchiedenen Syſteme des Lebens, das Nerven-Ganglien-Muskelſyſtem u. ſ. w. in verſchiedenen Weſenclaſſen auseinander getreten im Menſchen aber geſammelt ſeien, wie jedes dieſer Syſteme dadurch in ihm ſeine eigene Vollkommenheit erreiche und für die Zweckeinheit des ganzen Organismus das geeignete Mittel ſei. Aehnliches iſt auch in der alten Lehre enthalten, daß der Menſch Mikrokosmus ſei. Aber, und das iſt noch weit wichtiger, dieſer Concentration der verſchiedenen Lebensſyſteme entſpricht noch eine Concentration anderer Art. Das Bewußtſein des Menſchen iſt ein Spiegel des Univerſums, er iſt das Bewußtſein der Natur, in ihm denkt und begreift ſich die Natur, da er Geiſt iſt und doch auch zugehörig zu ihr. Ebenſo hat ſein Wille eine univerſale Beziehung auf die Natur und kann ſich auf Alles erſtrecken. Wie die Spitze und Blüthe der Natur, ſo iſt er daher auch zu ihrer Herrſchaft fähig, verſteht ihre Kräfte und Geſetze und kann die Natur durch die Natur regieren; er iſt der König der Schöpfung.

3. Wir haben alſo den Menſchen zuerſt als Naturweſen, wenngleich als das höchſte zu betrachten. Naturweſen iſt er ſchon durch ſeine Entſtehung und Leiblichkeit, ſeinen Lebensverlauf und ſeinen Tod. Er iſt zeitlich beſchränkt, in keiner Beziehung fertig von Anfang an; er iſt räumlich durch Alles begrenzt, was eine Einwirkung auf ihn ausübt, und ihn in relative Abhängigkeit von ſich ſetzt. Dieſe Naturſchranke hat der Menſch nicht bloß außer ſich an anderen Weſen, er hat ſie an ſich ſelbſt an ſeinem Leibe, und durch ſeinen Leib geſchieht es, daß auch andere endliche Kräfte ihm etwas anhaben können. Nun könnte man denken, dieſer ſein Naturcharakter ſei nur eine Unvollkommenheit. Allein die Natur außer ihm wie dieſer Leib iſt keine abſchließende Grenze, keine iſolirende Wand, ſondern die Welt in all ihrer reichen Fülle iſt für den Menſchen, der Leib aber nach allen Seiten hin gegen die Welt geöffnet, mit den Sinnen ausgeſtattet, durch die als durch vielfache Thore die ganze Welt mit ihm in Verkehr ſteht, damit er ſie empfinde, wahrnehme, in ſich zu geiſtiger Exiſtenz bringe und damit idealiſire. In der Welt der Sprache, die er ſchafft, reproducirt er die Eindrücke der

Welt zu einer ihm homogenen idealen Welt.[1] Sodann iſt der Leib ihm als Organ und Mittel gegeben, auf die Welt einzuwirken, in ihr ſeine Gedanken darzuſtellen. Sonach iſt der Leib, obwohl zunächſt eine Schranke, doch auch ein Band, alſo vinculum in doppeltem Sinn. Als Schranke dient er in ſeiner Beſonderheit ſeinem Unterſchiede von Anderem, der Ausſchließung einer Confuſion, aber das Hemmende der Schranke, die er anfangs bildet, kann aufgehoben werden, und das Bleibende des Leibes iſt nicht, daß er nur trennende Schranke, ſondern Vorausſetzung der Gemeinſchaft, nämlich Princip der Unterſcheidung ſei. Durch den Leib iſt zwar der Geiſt weſentlich als endlich und receptiv, ja leidensfähig beſtimmt, aber durch Ueberwindung des Leibes als einer Schranke, durch ſeine Beſeelung und durch Umſpannung der umgebenden Welt auch mittelſt der leiblichen Organe kann der Geiſt ſeinem ewigen Weſen, einer gewonnenen inneren Unendlichkeit die erſcheinende Wirklichkeit geben. An ſeinem Leib findet der Geiſt gleichſam ſeinen Widerhalt, daran er ſich zu ſich ſelbſt befreien kann. Der Gang dieſer Selbſtbefreiung iſt ſeine Geſchichte. Die Leiblichkeit iſt alſo auch Vorausſetzung ſeiner Geſchichte. Und in ſofern wir die Allmählichkeit ſeiner Entwickelung als ein Gut anſehen müſſen, weil bei bloß ſimultaner Gegenwart ſeiner Momente von Anfang an für ſeine Selbſtgeſtaltung kein Raum übrig bliebe, während er in allmählicher Entwickelung ſeinen Begriff Moment für Moment reproduciren und ſich actualiſiren kann, ſagen wir: es gehört zur Güte, zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, daß er auch Naturweſen iſt.

4. Der Natur kommt aber an ſich Vergänglichkeit und Tod zu. Auch der Menſch gehört nach ſeiner leiblichen Seite zur Natur und inſofern iſt auch für ihn der Tod eine Naturnothwendigkeit. Sollte nun dies die ganze Wahrheit ſein, ſo ſtimmte andererſeits dazu nicht die Heilige Schrift, „der Tod iſt Sold der Sünde.“[2] Auch die teleologiſche Zuſammengehörigkeit von Geiſt und Leib bildet einen ſcheinbaren Widerſpruch gegen dieſe Naturnothwendigkeit. Die Natur fordert dem Menſchen den Leib wieder ab, nicht bloß da, wo er ſeine Beſtimmung erfüllt und dazu beigetragen hat, daß der Geiſt auch mittelſt des Leibes ſich ſelbſt

[1] Vgl. Wilhelm v. Humboldt über die Entſtehung der Sprachen.
[2] Röm. 5, 12. 6, 23.

befreit und ſeine innere Welt auferbaut. Er wird nicht bloß, wo er müßig geworden, von dem Geiſte entlaſſen zu ſeiner Ruhe, ſondern auch wider Willen wird er dem Geiſte entzogen, ſo daß die Natur, die vom Geiſt ſoll beherrſcht ſein, eine Uebermacht über den Menſchen in ſeinem nächſten Gebiete beweiſt. Und ſelbſt daß der Leib dem Gereifteren zur Bürde zu werden pflegt und ein minder williges Organ wird, ſcheint auf ein urſprüngliches Mißverhältniß zwiſchen Seele und Leib hinzuweiſen, das ihre teleologiſche Zuſammengehörigkeit in Frage ſtellt. Der Menſch ſtellt ſich ſo nicht dar wie ein Weſen, bei welchem Ein Centrum alles Uebrige beherrſcht, ſondern von dem Bilde des vollkommenen Kreiſes ſind wir zum Bilde der Ellipſe gedrängt, die zwei relativ ſelbſtändige Brennpunkte hat. Aber eben dieſes ſtellt auch die Löſung des Räthſels in Ausſicht. Der Leib durfte Anfangs nur löslich mit dem Geiſte verbunden ſein, die wahre Einheit beider iſt erſt ethiſches Werk. Alſo der Menſch potuit mori, ja non potuit non mori, wenn nicht durch das Wachsthum der geiſtigen Kraft dieſe Nothwendigkeit des Sterbens ausgeſchloſſen ward. Fehlte es nicht an der Vollkräftigkeit des Geiſtes, ſo dürfte freilich die Natur dieſem keinen unüberwindlichen Widerſtand entgegenſetzen, ohne einen unauflöslichen Widerſpruch zu ſetzen. An die Natur aber kann die Forderung nicht geſtellt werden, daß ſie einen unſterblichen Theil darreiche, nur der Geiſt kann der Befreier der Natur vom Joche der Vergänglichkeit ſein, und ſo wird zu ſagen ſein: der Leib, wenn auch für ſich ſterben müſſend, iſt doch in Verbindung mit dem Geiſte, vermöge ſeiner Empfänglichkeit für die Einwirkung des Geiſtes dieſer Nothwendigkeit an ſich nicht unterworfen. Der wirkliche Eintritt des Todes muß ſeinen Grund darin haben, daß der Geiſt die Kraft nicht hat oder übt, wodurch er das Band mit dem Leibe feſthalten und ihre teleologiſche Zuſammengehörigkeit durchführen könnte. Daß die leibliche Natur für ſolche Einflüſſe des Geiſtes empfänglich iſt, das zeigt ſich in den manchfaltigſten Spuren; ihr Organismus kann belebt und aufrecht erhalten werden in unberechenbarem Maß durch die Stärke des Geiſtes. So ſehen wir, es ſpielt die Sünde und die durch ſie verurſachte Disproportion zwiſchen Geiſt und Leib in dieſe Frage herein. Ohne abnorme Entwickelung hätte die Möglichkeit des Todes eine niedergehaltene bleiben können (potuit mori und non mori). Erſt durch die Unterbrechnng der normalen Entwickelung wird

der Tod menſchlicher Weſen wie er jetzt in der Wirklichkeit auftritt, in ſeiner Nothwendigkeit begreiflich: es tritt erſt damit die reine Naturnothwendigkeit in ihre Rechte ein.

5. Der Menſch iſt zum Herrn der Natur beſtimmt, einmal, indem er erkennend ihrer mächtig wird, und die Erkenntniß ihrer Kräfte und Geſetze iſt die Vorausſetzung, um ſich die Natur in der Wirklichkeit dienſtbar zu machen. Dieſe Herrſchaft hat aber die Bedeutung, daß er als geſtaltende und ordnende Kraft in ihr waltet, ſein höheres Weſen in ihr darſtellt, ihr ſeinen Stempel und ſein Siegel aufdrückt. Das weiſt auf ein Inneres, eine Welt von Gedanken und Zwecken, deren Durchführung in der Welt erſt die Verwirklichung ſeiner Herrſchaft iſt.

§ 40. Der Menſch als Geiſt.

Der Menſch iſt von der Natur ſpecifiſch unterſchieden, indem er Geiſt iſt als wiſſender, wollender und fühlender und dadurch im Stande, nicht bloß die Welt, ſondern auch ſich ſelbſt und Gott zu ſeinem Gegenſtande zu machen.

1. Als Geiſt bringt der Menſch ſich ſelbſt als actuellen hervor, aber aus der Anlage oder aus dem Grunde, der von Gott geſetzt iſt. Namentlich das Selbſtbewußtſein iſt des Geiſtes eigne That und zwar fortwährend. Im Gefühl hat er das Inſichſein, im Willen iſt er in Bewegung aus ſich heraus, im Wiſſen in der Bewegung von außen nach innen. Im Gefühl, von Empfindung wohl zu unterſcheiden, iſt unmittelbare Apperception des eigenen Lebens, während im Selbſtbewußtſein dieſe Apperception durch den Denkact vermittelt iſt.

2. Wie die anderen ſogenannten geiſtigen Vermögen iſt das Gefühl für unendlichen wie für endlichen Gehalt empfänglich. Auch iſt das Gefühl nicht bloß die primitive Lebensform des Geiſtes bevor noch Sinn und Trieb, Bewußtſein und Wille aus der Einheit des Geiſtes für ſich hervorgetreten ſind, ſondern nicht minder laufen auch Erkennen und Wollen immer wieder in Gefühle als in ihren Ruhepunkt aus, wie auch Gefühle als Stimmungen alle geiſtigen Functionen begleiten.

3. Nach der Willensſeite iſt der Menſch nicht bloß überhaupt Cauſalität, ſondern freie Cauſalität. Die Freiheit zeigt ſich zuerſt als

Wahl zwiſchen dem einen Endlichen und dem anderen, als liberum arbitrium specificationis; ſobald aber ein unendlicher Werth namentlich das Ethiſche in das Bewußtſein getreten iſt, ſo thut ſich eine Wahl von unendlicher Bedeutung auf, die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem, in Vergleich mit welcher die früheren Unterſchiede, zwiſchen denen zu wählen war, wie zur Gleichgültigkeit zuſammenſinken, und die Wahl unter ihnen nur erſt die Bedeutung eines Spieles behält. Bei dem ethiſch Guten kommt es darauf an, daß es frei gewollt werde; nicht gezwungen durch Determination von außen, aber auch nicht von innen durch eine nicht von der Freiheit geſetzte Beſchaffenheit, denn ſonſt wäre der Menſch im Guten und Böſen keine eigene Urſächlichkeit, ſondern Gott allein wäre im eigentlichen Sinne der Handelnde, und das wäre ethiſcher Akosmismus. Zweitens kommt es darauf an, daß das Gute gewollt werde, weil es dieſes iſt und nicht ſein Gegentheil, denn nur ſo iſt es ſelbſt *als* ſolches oder als das, was es iſt, wirklich gewollt. Dazu aber gehört eine *Unterſcheidung* zuerſt im Erkennen, die ſich dann durch den Willen als *Ausſcheidung* des möglichen Nichtguten, als *Entſcheidung* für das Gute geltend zu machen hat. Damit dieſe ausſcheidende Entſcheidung möglich ſei, muß beides, das Gute und ſein Gegentheil als an ſich möglich wenigſtens einen Moment vor Augen ſtehen und in dieſem Sinn gehört die Möglichkeit des Böſen wie die Allmählichkeit der Entwickelung zur Güte der Welt, zur Möglichkeit der Verwirklichung des ſittlich Guten (§ 37). Aber das Nochnichtſein der gewollten Einheit des Willens mit dem Guten iſt ſehr verſchieden von dem Böſen, welches ein Abfall von dem normalen Werden, ein Ausſchreiten aus der geraden Bahn iſt. Die Allmählichkeit iſt die nothwendige Vorausſetzung unſerer Selbſtbethätigung an dem Bau unſeres ethiſchen Weſens und ohne die Möglichkeit des Böſen wäre das Gute eine ſolche anerſchaffene Macht über uns, daß die Vermittelung durch unſeren Willen ſich vielmehr in einen phyſiſchen, wenn auch bewußten Proceß verwandelte. Durch welchen von beiden Wegen die Entwickelung der Menſchheit hindurchging, durch bloße Allmählichkeit des Guten oder durch Verwirklichung des Böſen, das iſt eine hiſtoriſche Frage. Die Nothwendigkeit des Letzteren iſt nie erwieſen und nicht erweislich, die Verſuche dazu führen zum Manichäismus oder zur Auflöſung des Böſen in Schein. Die

Möglichkeit einer ſündloſen Entwickelung des Menſchen nach ſeinem Begriff an ſich muß immer behauptet werden,[1] alſo auch die Möglichkeit, alle Lebensſtufen fehllos zu durchlaufen und doch wahrer Menſch zu ſein. Das Böſe kann nie zum Weſen des Menſchen gehören: es iſt, wenn es iſt, aufhebbar, überwindlich, weil von der Idee des Menſchen ewig ausgeſchloſſen.

4. Die Erkenntnißſeite oder das Selbſt-, Welt-, Gottes- und Gattungsbewußtſein. Da hier das Nähere in die Pſychologie zu verweiſen iſt, verweilen wir bloß bei dem Gottes- und Gattungsbewußtſein. Das reifende Selbſtbewußtſein wird auch ſeiner abſoluten Abhängigkeit von Gott inne, indem es ſich ſelbſt in ſeinem Grunde erfaßt, der eine Bezogenheit auf Gott hat; der Menſch fühlt ſich geſetzt und gedacht von einer ſchlechthin höheren Macht und dieſes Gottesbewußtſein iſt die Baſis der Freiheit der Welt gegenüber. Es hat aber verſchiedene Stufen, je nachdem Gott nur als Macht und nach den phyſiſchen Kategorien erkannt wird oder auch nach den ethiſchen. Das Gottesbewußtſein iſt nicht mit dem Gewiſſen identiſch,[2] noch weniger daraus abzuleiten. Wir wiſſen und erfahren Gott zuerſt als die abſolute Macht. Aber durch das ſittliche Bewußtſein im Unterſchied vom religiöſen wird dieſes letztere ſelbſt fortgebildet. Je mehr wir das Weſen des Guten und Böſen erkennen und je mehr wir erfahren, daß jenes uns die innere Harmonie und Seligkeit bringt, deſto reiner und reicher wird die Gottesidee, die wie früher gezeigt mit dem Guten in innigſter Beziehung ſteht. Da wird alſo das Religiöſe durch Einflechtung des Ethiſchen geſteigert, ſo zwar, daß je klarer das ſittliche Selbſtbewußtſein des Menſchen wird, deſto mehr auch ſeine ethiſche Beſtimmtheit auf Gott als ethiſchen zurückbezogen', ja primär von ihm abgeleitet wird. So wird im Gewiſſen Gottes Stimme vernommen unbeſchadet deſſen, daß es auch Stimme des eigenen wahren Weſens iſt. Umgekehrt, die Gottesidee ſichert dem Inhalt des Gewiſſens den Charakter des unbedingt Werthvollen und befeſtigt das Bewußtſein der unbedingten Verpflichtung. Objectiv angeſehen iſt das Erwachen des ſittlichen Bewußtſeins im Gewiſſen eine göttliche Setzung. Gott bildet das Ethiſche, das in ihm

[1] Auch Schleiermacher hält dieſelbe feſt.

[2] Wie Schenkel will.

ist und das er als das Gute denkt und will, in das Wissen des Menschen hinein, Gottes Wissen ist Wissen setzend. Diese Setzung vollzieht sich aber durch die eigene geistige Function des Menschen, ohne die das Ethische nicht sein Wissen werden könnte. Diese geistige Function beginnt mit Einzelnem, das angelegte und sich entwickelnde sittliche Wissen mag der Ausbildung des Gottesbewußtseins vorangehen und zunächst nur ein Wissen von dem eigenen sittlichen Wesen oder von sittlichen Lebensverhältnissen sein. Aber erst mit dem Gottesbewußtsein und zwar als ethischem vollendet sich die Klarheit und Kraft des sittlichen Selbstbewußtseins. Es strebt gleichsam das Gottesbewußtsein von der Setzung des Menschen an durchzudringen und wirkt herein in die Bildung eines vernünftigen Selbst- und Weltbewußtseins.

5. Das Gattungsbewußtsein. Die Menschheit ist als Einheit zwar, aber in Vielheit, d. h. sie ist als Organismus von Gott gewollt. In dem Selbstbewußtsein weiß sich der Mensch als einzelnen, dem die Mehrheit der Individuen der Gattung zur Seite steht. Diese Mehrheit ist auch durch die Entwickelung jedes Einzelnen begründet. Die Natur kann dafür keinen Ersatz bieten, sie ist ohne den Geist. Als Geist bedarf der Mensch der Anregung durch entsprechende geistige Vehikel, also Wesen seiner Art, die andere als er sind und doch empfänglich für ihn, wie er für sie. Zur Mehrheit gehört Verschiedenheit und durch diese specificirt sich die eine Menschheit. Die Principien der Verschiedenheit sind die Wurzel der Rassen, Nationen, Stämme, Familien, Individuen. Dieselbe ist nicht bloß leiblich, sondern auch geistig ausgeprägt und in diesem Zeitleben hat die Menschheit keine andere Existenz als in diesen Lebensformen. Aber die vielen Verschiedenen sind auch eins an sich und dieses wissend haben sie Gattungsbewußtsein. Jeder ist von den Anderen verschieden und soll es bleiben. Aber der Unterschied ist auch hier die nothwendige Voraussetzung der Gemeinschaft im Nehmen und Geben; denn geben und lebendig empfangen kann nur, wer selbst etwas ist. Und die Gemeinschaft, je mehr sie sich verwirklicht, überwindet die Schranke und macht die Verschiedenheit zum Bande in der Liebe. Die Liebe ist die Vollendung des Gattungsbewußtseins. Zugleich ist sie aber auch Vollendung des Individuums. Denn dieses ist nicht bloß dieses einzelne Endliche, es gehören zu seinem eigenen

vollen Wesen, wie die Gliedlichkeit und Particularität, so die Mächte des Allgemeinen, der Universalwille, der auch die Gattung will, und der Particularwille ohne diesen ist Egoismus. Nimmt aber dieser das Universale auf, dann wird aus den unvollkommeneren Stufen der Individualität und Subjectivität die *Persönlichkeit*.[1] Das Gattungsbewußtsein ist schon im Allgemeinen Princip aller Geselligkeit und vermöge seiner strebt der Mensch mit allen seinen Trieben zur Gemeinschaft; aber am meisten gilt das von den geistigen Gebieten. *Der Mensch als Geist will sein für den Geist*; er kann sein Wissen, sein ethisches Wesen vollkommen nur in der Gemeinschaft gewinnen und bethätigen. Ja will der Mensch sein eigenes wahres Wesen in allen diesen Gebieten, so will er damit schon auch das wahre Wesen der Menschheit überhaupt und muß sich naturgemäß sowohl ihr mittheilen als wiederempfangend zuwenden. In keinem Gebiete, das gehört zur Güte der Schöpfung, kann etwas Großes dem Geiste aufgehen, ohne daß das Gattungsbewußtsein aufs Stärkste *aufgeregt* würde.[2] Daher ist nothwendig auch die Religion Gemeinschaft bildend. Bei allem Großen, was uns erfüllt, erwacht der Mittheilungstrieb und hier hat die *Sprache* ihre große Bedeutung, diese Gabe, die den Menschen als Gemeinschaftswesen charakterisirt. Die Mittheilung durch die Sprache hat zugleich die höchste Bedeutung für die eigene Entwickelung. Ist das, was in uns ruhte oder sich bewegte, zum klaren Wort gekommen, dann erst sind wir des Inhaltes selbst recht mächtig; es steht damit objectiv in fester Gestaltung für uns da. Und wiederum findet der Mittheilende durch die Anderen, denen er sich darstellt, die *Gewähr* dafür, daß das ihn Bewegende nicht ein zufälliges Spiel und bloße Idiosynkrasie ist, sondern etwas Wesenhaftes. Und dieses Sicherkennen in Andern und Erkanntwerden von Andern vollendet erst in uns die Sicherheit darüber, daß aus dem wahren Wesen der vernünftigen Gattung heraus gesprochen und gehandelt war und erhöht so die Sicherheit über den Werth des Inhaltes selbst. So wird die Subjectivität aus sich herausgehoben und ihrer inneren Objectivität inne. Die Persönlichkeit dient der Gattung und diese der Persönlichkeit; erst in dem Gattungsorganismus findet die letztere ihre wahre und sichere Stellung.

[1] Vgl. oben § 31 a S. 427.

[2] Schleiermacher, Der christl. Glaube § 6. 60.

§ 41 Fortsetzung. Das göttliche Ebenbild.

Die gesammte Organisation des Menschen hat ihre Einheit darin, daß er für die Lebensgemeinschaft mit Gott oder für die Religion bestimmt ist. Mit ihr verwirklicht sich die Abbildung Gottes in der persönlichen Creatur auf daß er Ebenbild Gottes werde. Dieses ist theils als ursprüngliche Gabe, theils als Bestimmung zu denken.

1. Biblische Lehre. דְּמוּת und צֶלֶם[1] beziehen sich nicht bloß auf die leibliche Aehnlichkeit.[2] Da Gott nicht leiblich in der Urkunde gedacht ist, so muß das Wort auch geistige Bedeutung haben, wenngleich der Adel seiner Gestalt und seine Kräfte zur Beherrschung der Natur und Thierwelt auch etwas von göttlicher Majestät abbilden, das auch durch den Eintritt der Sünde noch nicht verschwunden ist.[3] Ebenso sind seine geistigen Kräfte und Anlagen etwas Gottähnliches. Aber die Anlagen sind noch nicht das wirkliche Ebenbild Gottes, sondern nur dessen Möglichkeit. Die höhere Bedeutung des Wortes Ebenbild weist in die Zukunft.[4] In Beziehung auf das, was er schon hat, ist er geschaffen „im" göttlichen Ebenbild als seinem Modell, in Beziehung auf die Hauptsache aber, seine Bestimmung, hat er an Gott Norm und Ideal.

Nach dem N. T. ist der Sohn Gottes das ursprüngliche Ebenbild Gottes,[5] aber ihm sollen die Menschen nach Seele und Leib ähnlich werden.[6] Mithin sollen wir durch Christus Gottebenbildlichkeit erlangen. Daß diese Bestimmung schon in Adam sei wirklich gewesen, oder daß Adam schon Ebenbild in dem Sinne wie Christus gewesen sei, wird nirgends gesagt. Das directe Gegentheil erhellt daraus, daß nicht Adam vor dem Fall, sondern Christus uns als Vorbild vorgehalten wird.[7] Damit stimmt die alttestamentliche Urkunde selber zusammen, wenn sie

[1] 1 Mos. 1, 26.
[2] 1 Mos. 5, 3.
[3] Jac. 3, 9. 1 Kor. 11, 7.
[4] Wie auch 1 Mos. 1, 26. 27 der Unterschied zwischen בְּ und כְּ anzudeuten scheint.
[5] Kol. 1, 15.
[6] Phil. 3, 21. Eph. 4, 23 f. Kol. 3, 9. 10. 1 Joh. 3, 2.
[7] Röm. 5, 12—20. 1 Kor. 15, 45 ff., wo übrigens χοϊκός, ψυχικός weder die Sündigkeit noch auch das Fehlen jedes Anknüpfungspunktes für das πνεῦμα aussagt, sondern nur, daß Adam noch nicht πνευματικός war.

dem erſten Paare zwar Unſchuld und Reinheit, aber nicht ſittliche Bewährung, Vollkommenheit und Heiligkeit zuſchreibt, vielmehr ſelbſt einen Mangel im Wiſſen von dem Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe. Hienach iſt das göttliche Ebenbild nach der heiligen Schrift theils urſprüngliche Gabe, theils Beſtimmung.

2. Die kirchliche Lehre. Die alte Kirche unterſchied ſehr richtig zwiſchen *εἰκών* und *ὁμοίωσις* und die griechiſche thut es in ihrem Bekenntniß. Das letztere drückt des Menſchen Beſtimmung aus, die im Momente der Schöpfung als erfüllt noch nicht gedacht werden ſoll. In der römiſchen Kirche wird in Adam ein donum superadditum justitiae originalis ſtatuirt, das mit dem Weſen des Menſchen in äußerlichem Zuſammenhange ſteht, dieſes Weſen ſelbſt aber im liberum arbitrium gefunden, welches auch nach dem Fall, wenngleich geſchwächt fortdaure. Luther und die evangeliſche Kirche[1] weiſt die Meinung ab, daß die Justitia könne ein donum superadditum heißen, wie auch daß das liberum arbitrium als formelles Wahlvermögen ſchon Imago divina ſei, vielmehr zu des Menſchen Begriff und wahrem Weſen, zur Justitia originalis wird Heiligkeit und Gerechtigkeit gerechnet; und weil die Beſtimmung für die sanctitas et justitia zu des Menſchen Begriff, der mit ſeiner Gottebenbildlichkeit ausgeſagt wird, gehört, ſo wird gelehrt, der Menſch als gefallener ſei des göttlichen Ebenbildes verluſtig. So einig nun aber die evangeliſche Kirche in dieſer Idee von dem Menſchen iſt, wonach das bloße liberum arbitrium als formelles Wahlvermögen oder als Indifferenz der Freiheit nicht genügt, ſein Weſen zu beſchreiben, ſo gehen doch die Dogmatiker und ebenſo zum Theil die Bekenntniſſe in Beziehung auf die Frage auseinander, ob Adam ſchon durch die Schöpfung die vollkommene actuale Gerechtigkeit und Heiligkeit gehabt habe oder nicht? Das Erſtere nimmt die belgiſche Confeſſion an, und dem nähert ſich die F. C.[2] Wogegen die Apologie beſonnen und wohl abgewogen nur ſagt, daß die Justitia originalis des Menſchen habitura erat haec dona:

[1] Apolog. 52. 53. Heidelb. Katech. Fr. 6, 7. Helv. post. 7, 9.

[2] Belg. 14: Atque in omnibus plane perfectum, was jedoch die ed. von 1612 nicht hat. F. C. S. 640 redet zwar von einer concreata justicia orig., aber fügt doch auch bei: ad quam homo in veritate, sanctitate et justicia creatus fuerat.

notitiam Dei certiorem, fiduciam Dei ... aut certe rectitudinem (die gerade Richtung) et vim ista efficiendi. Die spätere lutherische Dogmatik wandte sich der ersteren Ansicht zu, theils in antipelagianischem Interesse, theils um jeden Anknüpfungspunkt für die Meinung abzuschneiden, daß mit einer Unvollkommenheit des Menschen, wie er aus Gottes Hand kam, des Bösen Ursache auf Gott falle. Diese Frage bildet ein Kriterium dafür, ob das Religiöse in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Ethischen erkannt ist, oder aber beides entweder getrennt oder vermischt wird.

3. Dogmatische Erörterung der Lehre vom göttlichen Ebenbild. Das Wichtigste im Begriff desselben ist die Zusammenordnung aller Anlagen des Menschen mit dem Gottesbewußtsein, wobei aber die Idee der Gottebenbildlichkeit, als Bestimmung zu unterscheiden ist von der Verwirklichung dieser Idee schon durch den Act der Schöpfung.

Was das Erste, die Bestimmung betrifft, so ist des Menschen Idee, wie sie schon im ewigen Weltplan Gottes gedacht, also von Gottes Schöpferwillen gewollt ist, nicht damit erschöpft, daß er eine teleologisch zusammengeordnete Einheit von Natur und Seele ist. Die Seele hat nicht bloß Natur zu ihrem Inhalt, sondern ist empfänglich auch für das Unendliche, Göttliche; ja die Idee des Menschen schließt auch seine perennirende reale Lebensbeziehung zu Gott, genauer die Erfüllung seiner Empfänglichkeit für Gott und das Göttliche in sich, mag immerhin dieselbe empirisch sich nur durch eine Reihe göttlicher Acte vermitteln können, in welchen der ideale Mensch oder das Ideal des Menschen sich immermehr in sein Erkennen und seinen Willen herniederläßt durch fortgehende schöpferische Verwirklichung und durch Aneignung von Seiten des Menschen. Die Naturwesen haben nicht ein solches Ideal, keine eigentliche Geschichte, weil keine Freiheit. Aber der Mensch ist ein zur Freiheit und Geschichte berufenes Wesen. Daher tritt bei ihm Idee und Wirklichkeit der Idee auseinander, die letztere weil durch freie Acte vermittelt, kommt allmählich zu Stande. Die freien Acte des Menschen sind im Verhältniß zu Gott nicht productiv, aber sie sind Acte des Empfangens, die unterlassen werden können, ohne welche aber die fernere schöpferische Mittheilung oder Verwirklichung der Idee nicht fortschreiten

kann.[1] Die Freiheit des Menschen, auch des empirischen ist mit dem ethisch Nothwendigen, Göttlichen in wesentlicher Verbindung[2] und damit, nicht aber durch bloßes liberum arbitrium ist er potenziell, d. h. nach seiner Bestimmung des ethischen Gottes Ebenbild, von der hienach die Verwirklichung schon von Anfang an zu unterscheiden ist.

Indem die katholische Kirche hier hinter der griechischen zurückbleibt, die am bestimmtesten diese Unterscheidung festhält, verfällt sie in einen doppelten Fehler, den magischen und pelagianisirenden. Damit Gottes Güte den Menschen nicht leer aus seiner Hand hervorgehen lasse, wird die ethische Vollkommenheit ihm noch als donum beigelegt, als ob diese der Vermittelung durch die Freiheit nicht bedürfte. Da sie andererseits dem Menschen auch nach dem Falle die Freiheit will bewahrt wissen, so sieht sie das unverlierbare Wesen des Menschen eben in dem liberum arbitrium, welches meist an sich leer, als Indifferenz der Freiheit gedacht ist, während die Güte und Heiligkeit selbst göttliches donum superadditum sein soll. Jenes liberum arbitrium hat keine wesentliche Beziehung zum Inhalt des Guten, was folgerichtig zu dem scotistischen Satze führen muß, daß auch die vernünftige Anlage des Menschen in einem nur zufälligen Verhältniß zu dem Guten steht, d. h. als gut nur anzunehmen hat, was die positive als göttlich geltende Gesetzgebung dafür erklärt, nimmer aber die innere Güte des Guten zu erkennen vermag, weil dazu gehören würde, daß wir es als in sich vernünftig zu erkennen vermöchten. Der Grund dieser Vereinigung des Magischen und Pelagianischen liegt in der Exclusivität des Göttlichen und Menschlichen nach katholischer Lehre, die sich auch in ihrer Auffassung der Gnade wiederholt. Sofern die Gnade wirkt, schließt sie des Menschen Thätigkeit aus, entrückt ihn gleichsam sich selbst, um ihn mit dem Guten in Gemeinschaft zu bringen, und die Gnade setzt statt belebend und schöpferisch zu sein, sich in negativer Stellvertretung an des Menschen Stelle. Sofern aber die menschliche Freiheit wirkt, soll sie die göttliche Thätigkeit ausschließen. Zur Einheit göttlichen und menschlichen Lebens, dieser christlichen Grundidee kommt es beidemal nicht, sondern höchstens zu einem Alterniren zwischen beiden.

[1] Matth 13, 12.
[2] § 40, 3.

Aber auch die protestantische Dogmatik hat in ihrer Geschichte noch eine Verwandtschaft mit beiden Irrthümern gezeigt. Auf der einen Seite sagt die ältere herrschende lutherische Dogmatik:[1] der erste Mensch besaß die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht bloß keimweise sondern in ausgebildeter Gestalt. Eine Inspiration der Liebe hatten die Protoplasten, wozu noch eine hohe Erleuchtung über göttliche und natürliche Dinge, und eine natürliche Unsterblichkeit hinzugefügt wurde. Allein damit ist gegen die in der Apologie offen gelassene Möglichkeit Partei genommen, und die Urkunde der Genesis stimmt nicht zu, da sie dem Menschen anfangs die Erkenntniß des Guten und Bösen abspricht, woraus folgt, daß seine Liebe noch unbewußt war, mithin noch nicht im strengeren Sinn ethischen Charakter trug. Ebenso ist nach dem N. T.[2] ausgeschlossen, daß die Idee des Menschen schon im ersten Moment realisirt gewesen sei. Da wäre auch der Fall eine Unmöglichkeit gewesen, während doch zum Mindesten nach der Urkunde eine Bewährung noch nöthig war, die an ihr selbst einen Fortschritt enthält. Eine Liebesinspiration ist freilich für den Anfang so gut möglich wie für die Erlösung, aber daraus folgt doch nicht, daß der Mensch für seine ethische Gestaltung nichts zu thun habe, oder daß Liebe „nicht eigentlich könne gewollt, sondern nur gegeben werden". Es gibt ein Drittes, ein Wollen der göttlichen Gabe der Liebe mit der Möglichkeit des Nichtwollens derselben. Erst durch Ausscheidung dieser falschen Möglichkeit kann die bewußte Liebe und der entschiedene Wille des Guten als solchen gesetzt werden. Auf der anderen Seite verfahren aber Manche so, als hätte die Freiheit rein aus sich und ohne alles ihr zuvor Gegebene dem Menschen seinen ethischen Werth zu erwerben. Neigt die soeben besprochene Ausweichung zu ethischer Magie, so participirt diese zweite Ansicht an dem Irrthum der falschen Selbständigkeit des Menschen Gott gegenüber, indem er ethisch schlechthin gleichsam sich selber schaffen soll. Dem gegenüber haben die ein Recht, welche darauf verweisen, daß die Seele nie bloß tabula rasa ist, daß es in ihr auch eine Welt des Unbewußten gibt. Wenn unserem Erkennen nicht schon eine eingeborene Beziehung zu dem, was vernünftig und gut ist, beiwohnt, die eine Mitgift unserer Natur

[1] Ihr stimmt noch Philippi wesentlich zu 2, 350 f.
[2] 1 Kor. 15, 45.

und nicht unſer Werk iſt, ſo kann es ſchlechterdings nicht zu einer Erkenntniß der Wahrheit und Güte als ſolcher kommen, ſondern wir bleiben in den Kreis von ſubjectiven oder willkürlichen Meinungen, wenn nicht an äußere autoritative Poſitivitäten gebannt. Aehnlich aber auch nach Seiten des Willens. Hat die formale Freiheit nicht eine innere und weſentliche Beziehung zu dem Guten und Wahren, befindet ſie ſich gleich gut bei dem Widerſpruch mit dem Guten wie bei der Harmonie mit ihm, ſo hat das Gute und Göttliche eine ſo äußerliche Stellung zu dem Menſchen, daß es dieſem nie wahrhaft zu eigen werden kann, ja da kann die formelle Freiheit nur aus Willkür, d. h. auf unethiſche Weiſe ſich für das Gute entſcheiden. Wir ſagen alſo: die Idee des Menſchen nach Seiten des Erkennens und Wollens ſchließt eine weſentliche Beziehung zu dem Vernünftigen und Guten, ebendaher zu Gott in ſich. Es iſt für die Möglichkeit des Sittlichen ein Vorſittliches zu fordern. Aber ſo gewiß die Freiheit des Menſchen mit dem ethiſch nothwendigen Ideal in weſentlicher Verbindung iſt, womit er potenziell des ethiſchen Gottes Ebenbild iſt, und ſo gewiß dieſes nicht in dem bloß formalen, leeren Wahlvermögen darf geſehen werden, indem vielmehr das Freie nur für das ethiſch Nothwendige geſchaffen ſein kann: ſo fordert doch derſelbe ethiſche Charakter, daß die Vermittelung, durch welche das ethiſch Nothwendige und zum Weſen des Menſchen Gehörige, in ſeinem Willen Wirklichkeit werden ſoll, nicht magiſch ſtattfinde, noch überhaupt durch ausſchließliche göttliche, ſchöpferiſche Thätigkeit; und es liegt daher unausweichlich in der Conſequenz des Proteſtantismus, ſich für die zweite der Alternativen, die die Apologie offen läßt, zu entſcheiden.

Die hiſtoriſche Beſchaffenheit des erſten Menſchen wird nicht können ſo gedacht werden, daß ihm die Arbeit, die intellectuelle und reale Welteroberung erſpart war, ebenſowenig die ethiſche Selbſtbethätigung, wie auch in Beziehung auf die natürliche Unſterblichkeit nur ein posse non mori von ihm wird auszuſagen ſein, nämlich, wenn ſeine Geiſteskraft ſo beſchaffen war und wuchs, daß die dem Leibe für ſich beiwohnende Nothwendigkeit des Todes niedergehalten blieb (§ 39, 4). Im Uebrigen iſt es dogmatiſch nicht von Belang, wie hoch die Vorzüge der erſten Menſchen gedacht werden, wenn nur zwei Grenzen eingehalten bleiben: 1) daß Gott nicht Urheber des Böſen, 2) daß dem

Menſchen die ethiſche Entwickelung nicht abgeſchnitten ſei durch ein Zuviel oder ein Zuwenig. Beides wird erreicht, wenn wir den erſten Menſchen in reiner, unſchuldiger Natur geſchaffen denken, mit einem natürlichen Zuge zu dem Guten oder einer natürlichen Liebe zu Gott. Neben dieſer war mit dem Selbſt- und Weltbewußtſein auch ein natürlicher Zug zu ſich ſelbſt und der Welt in ihm vorhanden. Dieſe müſſen unter ſich nicht in Widerſpruch ſein. Aus des Schöpfers Hand kommend waren ſie in einer unmittelbaren guten, aber noch nicht vollkommenen und unauflöslichen Einheit, vielmehr bedurfte dieſe Einheit erſt noch der Beſtätigung durch den Willen, durch guten Freiheitsgebrauch. Die reale Lebensbeziehung zu Gott, weil durch den Freiheitsgebrauch bedingt, wird nicht ſchon im Anfang vollkommen ſein können, ſondern durch mehrere göttliche Acte ſich vermitteln müſſen. Auch nach dem Fall bleibt das göttliche Ebenbild noch Beſtimmung, wenngleich deren Verwirklichung durch den Fall unterbrochen, ja auch auf einen Abweg gelenkt iſt. Aber in dieſem Ebenbild als Beſtimmung iſt die religiöſe Beziehung als der Cardinalpunkt enthalten, indem von hier die Kraft der Einigung und Vollendung der einzelnen Seiten des Menſchen ausgeht. Das Selbſt- und Weltbewußtſein kann ſich erſt im Gottesbewußtſein vollenden, denn das Selbſt und die Welt ſind erſt im Zuſammenhang mit Gott in ihrer Wahrheit. Andererſeits verhalten ſich Selbſt- und Weltbewußtſein als nothwendige Vermittelungen zur Verwirklichung des Gottesbewußtſeins. Zwar iſt die Meinung nicht ſelten, ſie ſeien eine Schranke für das Gottesbewußtſein, oder es wäre dieſes ſtärker, wenn jene ſchwächer wären. Aber ohne Selbſtbewußtſein wäre ja auch das Subject des Gottesbewußtſeins verloren, ohne Weltbewußtſein aber käme das Subject in einen brütenden Zuſtand. Vielmehr kann daſſelbe Ich, das ſein ſelbſt und der Welt bewußt iſt, in demſelben Moment auch Gottes und der Abhängigkeit von ihm ſich bewußt ſein, die ja ſelber eine Beſtimmung des Ichs und der Welt iſt. Umgekehrt, erkennen wir Gott, wie er iſt, ſo erkennen wir in ihm auch ein Wollen und Denken der Welt und unſerer ſelbſt, ſo daß wir in ihm uns ſelbſt ergreifen können und uns erkennen, wie der Apoſtel ſagt, als von ihm Erkannte. Sonach iſt die Forderung wohl begründet, daß alle bewußten Momente menſchlichen Lebens vom Gottesbewußtſein beſeelt ſeien.

§ 42. Die wesentliche Unsterblichkeit der Seele.

Für die Religion bestimmt ist der Mensch zur Unsterblichkeit bestimmt.

1. Gegen die Lehre, daß der Tod Folge der Sünde sei,[1] erheben sich Einwendungen.[2] Der Tod sei nicht schlechthin ein Uebel, sonst würde er durch die Erlösung aufgehoben, er sei allgemeines Naturgesetz. Wir haben (§ 39) gesehen, daß der Mensch zwar auch Naturwesen und so an sich sterblich sei, daß aber zum Gesetze seiner Natur auch das Weitere gehöre, daß sie unbegrenzt empfänglich ist für die Einwirkungen des Geistes und daß die Natur bedingt ist durch das Gesetz des Geistes. Daß der Tod zum Bedürfniß des Geistes gehöre und nicht vielmehr ein Leiden, eine Ohnmacht desselben beweise, kann nicht gezeigt werden. So ist es der ethische Mangel des Menschen, durch welchen die Möglichkeit des Todes zur Wirklichkeit wird; die Erlösung aber, wenn sie sich vollendet, vollendet auch die Herrschaft über die Natur, daher verheißt das Christenthum die Ueberwindung des Todes und zeigt diese Ueberwindung prototypisch in Jesu Auferstehung. Mag immerhin, nachdem Sünde da ist, der Tod ein relatives Gut sein, wie jedes Gericht vor dem Endgericht, so ist doch der Tod kein Gut, wenn von der Sünde abgesehen wird, sondern ein Uebel, das die teleologische Zusammengehörigkeit von Seele und Leib, die geschlossene Einheit der Persönlichkeit in Frage stellt. Nur dann bleibt diese Zusammengehörigkeit, wenn der Tod des Leibes die Existenz der Seele nicht in Frage stellt, vielmehr selbst seiner Ueberwindung entgegengeht, die im Tode getrennten Seiten also in der Vollendung der Person sich in voller Einigung darstellen können.

2. Das führt auf die Frage nach der *Unsterblichkeit der Seele*. Man hat sich gewundert, daß sie im A. T. so sehr zurücktrete oder gar fehle.[3] Die Ursache fand man theils in der Theokratie, die den Blick befriedigt auf das Diesseits concentrire, theils in der *messianischen Idee*, die noch im Diesseits ein herrliches Jenseits verheißt, aber so,

[1] 1 Kor. 15, 21. 55 ff. Röm. 5, 12. 8, 10. 1 Mos. 3.

[2] Vgl. Mau in Pelts Mitarbeiten 1838. 2. andererseits Reich, Die Auferstehung des Herrn als Heilsthatsache 1845. Krabbe, Die Lehre v. Sünde u. Tod 1836.

[3] Zumal bei andern Völkern die Unsterblichkeitsidee schon vielfach ausgebildet wird. Vgl. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Lehre vom Zustand nach dem Tod 1877.

daß der Begriff des vollkommenen Reiches den der Persönlichkeit überwiegt. Aber daß in der historischen Theokratie der Geist kein Genüge fand, zeigt die messianische Idee; diese aber, sollte man denken, bedarf für die herrliche Zukunft des seligen Reiches die Unsterblichkeit der Frommen, die es bilden, wie sich auch später, schon vor Christus, der Glaube an die Auferstehung der Gerechten zum messianischen Reich gebildet hat. Das also genügt noch nicht, wenn auch ein Element der Wahrheit darin liegt. Der Grund des Zurücktretens der Unsterblichkeit muß tiefer liegen. Genauer besehen fehlt die Unsterblichkeit nicht ganz; aber sie ist bloß als unendliche Form des Lebens, des lebenswerthen Inhaltes entleert, als Fortdauer im schattenhaften Dasein, im Scheol gedacht. Und das konnte vor Christus noch nicht anders sein. Weil den Menschen vor Christus die Fülle des göttlichen Lebens noch fehlt, während doch die Oekonomie des A. T. höhere Bedürfnisse, als sie die Heidenwelt im Allgemeinen kennt, theils schon befriedigte, theils erweckte, so bleibt den Frommen, wenn die irdische Erfüllung weicht, nur die wenn auch unendliche, doch durch ihre Leerheit schauerliche Form des Lebens übrig und das ist das Wesentliche in der Idee des Scheol. Es liegt also darin auch noch das Bekenntniß der Armuth der vorchristlichen Zeit. Daher im Gegensatz hierzu Christus im N. T. und bei den ältesten Vätern ganz besonders als der gepriesen wird, der die Fülle des neuen ewigen Lebens gebracht und die Schlüssel des Todes und der Hölle in seiner Hand hat, wohin auch die Hadesfahrt gehört.[1]

Die Kirchenlehre hält die Unsterblichkeit des Menschen mit der H. Schrift fest in Form der Wiederherstellung der Person auch zu leiblichem Dasein und zwar in verklärter pneumatischer Gestalt durch die Auferstehung.

3. Was nun die dogmatische Begründung der Unsterblichkeit angeht, so sind zunächst die Beweise für dieselbe zu prüfen. Die Wolffsche Philosophie hat das metaphysische Argument geltend gemacht, die Seele sei unsterblich, weil unauflöslich durch ihre Einfachheit. Allein auch das Einfache könnte in sich erlöschen, die Seele ist aber auch nicht einmal abstract einfach in sich, sondern eine Einheit vieler Kräfte. Es

[1] Hebr. 2, 14. 15. Offenb. 1, 15. 1 Thess. 4, 13. 1 Petr. 3, 18. 1 Kor. 15, 55. Röm 8, 11. 2 Tim. 1, 10.

darf ferner nicht von dem Werth und den geistigen Beziehungen des Menschen abstrahirt werden. Denn mit welchem Recht sollen endliche Werthe auf Unsterblichkeit Anspruch machen oder was sollte Unsterblichkeit von Atomen bedeuten? Eher genügt daher der Beweis aus der Unendlichkeit der menschlichen Anlagen, der Perfectibilität des Menschen. „Das Setzen derselben wäre zwecklos, wenn sie nicht erreichten, was sie sollen, was im irdischen Leben nicht der Fall ist.“ Da wird aber oft verfahren, als reichten nicht schon in das Diesseits unendliche Werthe herein, während doch ein Leben nicht umsonst gelebt wäre, wenn nur einmal das ewige Bewußtsein durchleuchtete oder die reine Liebe aufflammte. Der Zweck liegt nicht erst am Ende. Eine Unsterblichkeit ist werthlos, die das Diesseits aushöhlt, um die Nothwendigkeit eines Jenseits zu begründen. Der Rationalismus betonte besonders die Lehre von der Unsterblichkeit, beging aber den Fehler, daß er uns auf einen progressus in infinitum verwies, einen ziellosen Fortschritt, während solches, was Selbstzweck ist, auch schon in das Diesseits hereingreift. — Ein anderer Beweis geht aus von der Weltidee, für die jedes Individuum von Werth sei. Allerdings ist für das Weltganze jede Einzelpersönlichkeit mit ihrem Gehalte unentbehrlich; wenn auch nur eine fehlte, entstünde eine Lücke für das Ganze. Jedoch läßt sich das nur behaupten, wenn die Individuen geistigen Gehalt haben oder sofern sie zur Persönlichkeit im engeren Sinne gedeihen. — Das juridische Argument verlangt Unsterblichkeit behufs der Ausgleichung zwischen Werth und Wohlsein, die auf Erden fehle. Aber weder haben die Gottlosen wirkliche Glückseligkeit auf Erden, noch fordern die Frommen von Gottes Gerechtigkeit einen Lohn ihrer Tugend. — Endlich der von der Liebe, die nach dem Wiedersehen verlange, hergenommene Grund kann auch nicht für beweisend gelten. Das Verlangen nach Unsterblichkeit aus diesem Grund ist in neuerer Zeit zwar viel verbreitet, aber es ist darin viel krankhafte Sentimentalität. Diejenigen, die im irdischen Leben, wo sie sich hatten, sich die Liebe versagten, reden oft vom Wiedersehen, als ob sie ihre Liebe aufgespart hätten für das Jenseits. Die Zusammenordnung der Personen im Jenseits kann nicht nach subjectiven Wünschen sich bemessen, sondern nach dem objectiven Princip des Reiches Gottes. Das Höchste, was unsere Vorfahren von der Unsterblichkeit

hofften, war vielmehr die Nähe Gottes und Christi, die concretere Form des Wiedersehens bezog sich auf das Reich Christi, seine triumphirende Gemeinde, und Wünsche der natürlichen Liebe ordneten sich unter der Zufriedenheit mit der Ordnung, die das Reich Gottes mit sich führen mag, so daß die Wiederanknüpfung früherer Verhältnisse nur eine secundäre Stelle behauptete. Immer wieder muß gesagt werden, erst der göttliche Lebensgehalt macht das Leben lebenswerth. Da diesen Lebensgehalt erst das Christenthum sichert, so ist begreiflich, daß außerhalb desselben eine Gewißheit von der Unsterblichkeit nicht möglich war — wenn auch Hoffnung und Ahnung.

4. Positiv ist dogmatisch zu lehren: die menschliche Seele ist nicht mit den Naturwesen vergänglich, sondern ihrer Idee nach unvergänglich. Endliches Leben kann sterben entweder indem es feindlichen äußeren Potenzen unterliegt oder indem es sich auslebt; aber keine Naturpotenz reicht heran an den Geist. Die Natur kann dermalen dem Menschen den Leib abfordern aber nicht den Geist, der Zweck und Ziel der Natur ist. Die Seele kann auch nicht sich selbst den Tod geben, denn der Versuch der Vernichtung wäre wieder eine Selbstbethätigung also auch wieder Selbstbehauptung. Endlich aber könnte die Seele auch nur dann in sich selber erlöschen, wenn sie nur Natur wäre, aber der menschliche Geist ist nicht ein bloß endlicher Werth, sondern fähig und bestimmt, ewigen Werth an sich und für das Ganze der Welt zu haben. Nicht deshalb schon, weil er Mikrokosmus, eine eigenthümliche Zusammenfassung des Universums, sondern weil jede menschliche Seele für die Gottesgemeinschaft bestimmt ist. Endliches Leben kann sterben dadurch, daß es sich auslebt, aber dem Menschen als Geist ist Ewigkeit ins Herz gepflanzt,[1] und mit Gott verbunden, der sein Leben mittheilen will, hat er unendliches Leben. Der Born des göttlichen Geistes ist unergründlich und unerschöpflich. Da nun im Menschen, so lange er Mensch ist, Empfänglichkeit ist für dieses göttliche, wahrhaft unsterbliche, der Zeit und der Zeitlichkeit mächtige Leben, so dürfen wir sagen: Nur dann könnte die Seele vergehen, wenn entweder der Mensch je aufhören könnte Mensch zu sein, oder Gott in seiner Mittheilsamkeit aufhörte, sich gegen die Empfänglichkeit für ihn

[1] Pred. 3, 11.

ſo wie ſie ſeine Liebe verlangt, nicht negativ zu verhalten. Alles hängt ſonach daran, daß die Mittheilung des göttlichen Lebens dem Menſchen geſichert iſt. Dieſe iſt erſt den Chriſten verbürgt durch Chriſtus. Hier genügt daher die Möglichkeit der Unſterblichkeit der Seele, die Beſtimmung für ſie erkannt zu haben, die Lehre von der wirklichen Unſterblichkeit fällt dem zweiten Theil der Dogmatik zu, wohin auch die Herſtellung oder Vollendung der Perſönlichkeit in leiblicher Beziehung gehört, von der es abgeſehen vom Chriſtenthum gleichfalls keine gewiſſe Kunde gibt.

§ 43. Ein erſtes Paar und ſeine Fortpflanzung.

Die bibliſche Annahme eines Menſchenpaares, in welchem die Gattung ſchöpferiſch geſetzt war, entſpricht dem Intereſſe der Vernunft, dem Gottes- und Gattungsbewußtſein. Die Erhaltung der Gattung vermittelt ſich nach dem allgemeinen Geſetz des Lebendigen durch die ſecundären Cauſalitäten, die Gattungsindividuen oder die Fortpflanzung. Jedoch läßt ſich die Entſtehung neuer menſchlicher Individuen nur nach einer Seite als Erhaltung der Gattung begreifen, und jede der drei Theorien, Creatianismus, Praeexiſtentianismus, Traducianismus, vertritt ein Moment, das zur vollſtändigen Beſchreibung der Entſtehung menſchlicher Weſen gehört. Die Vielheit aber, in der unſere Gattung auftritt, iſt die Vorausſetzung für die Gemeinſchaft, welche der Schauplatz der weltregierenden göttlichen Liebe und Organ derſelben iſt.

Lotze, Mikrokosmus 3, 87—123. Fichte, Anthropologie. Alexander v. Humboldt, Kosmos Bd. 2. Hugh Miller, Footprints of the Creator Ed. Agassiz 1861. Agassiz, Essay on Classification. Mivarts, Man and Ape; Evolution and its consequences; Lessons of nature 1876. Dawſon, Natur und Bibel 1877. Reuſch, Bibel und Natur. M'Cosh, Christianity and Positivism und ſein Referat auf der Ev. Allianz 1873 und dem Panpresbyterian Council Edinb. 1878. De Quatrefages, Théories transformistes et évolutionistes. Zöckler, Abhandlung in den Jahrbb. für deutſche Theologie Bd. 6. 1861 Ueber die Speciesfrage nach ihrer theologiſchen Bedeutung mit beſonderer Rückſicht auf die Anſichten von Agaſſiz und Darwin S. 659—714; Bd. 7. 1862 S. 166—169. Derſelbe, Die einheitliche Abſtammung des Menſchengeſchlechts ebend. Bd. 8 S. 51—91; vgl. ſeine Abhandlung Bd. 9 S. 688—759 über den theiſtiſchen Schöpfungsbegriff. Derſelbe, Theologie und Naturwiſſenſchaft Bd. 2. 1879. S. 737—55. (In dieſem Werk iſt die neuere Literatur ſehr vollſtändig aufgeführt.) F. Pfaff, Schöpfungsgeſchichte A. 2. 1877. Die Entſtehung der Welt und die Naturgeſetze 1876. Ebrard, Die Anfänge des Menſchen-

geschlechts 1876, und seine Apologetik. Schulz, Schöpfungsgeschichte 1865. R. Schmid, Die Darwinschen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral 1876.

1. Der biblischen Lehre von der Entstehung des Menschengeschlechts aus einem ersten von Gott geschaffenen Menschenpaar[1] ist in doppelter Weise widersprochen worden. Einmal so, und das war bei den Gegnern derselben lange die übliche Form des Widerspruches, daß die Verschiedenheit der menschlichen Rassen als zu groß angesehen wurde, um sie unter die Einheit der Art (oder Gattung) zu subsumiren. Man stützte sich dabei nicht nur auf die verschiedene leibliche Organisation, sondern auch auf Unterschiede in geistiger Beziehung, namentlich auf die Behauptung, daß es Stämme gebe, welche keine Spur von Religion zeigen.[2] Je weiter man in Aufsuchung der Unterschiede fortschritt, desto größer wurde die Zahl der menschlichen Arten, die man glaubte annehmen zu müssen, mochte man nun zu ihrer Erklärung verschiedene, aufsteigende Schöpfungsacte, oder eine Entstehung derselben neben einander an verschiedenen Orten annehmen,[3] jedenfalls sollte die Descendenz aller Menschen von einer ursprünglichen Einheit durchbrochen, und als nach dem Thatbestande unmöglich behauptet werden. — Dieser Ansicht traten aber nicht bloß Philosophen, Historiker und Sprachforscher entgegen, welche die Anwendung des Begriffs verschiedener Arten auf den Menschen als unzulässig bezeichneten und auf die starken geschichtlichen Spuren eines genealogischen Zusammenhanges der Menschheit hinwiesen, sondern die Naturwissenschaften selbst haben eine ganz entgegengesetzte Richtung seit der Ausbreitung moderner Descendenzlehren eingeschlagen. Der Gedanke eines einheitlichen, causalen, genealogischen Zusammenhanges ist seit einiger Zeit so mächtig geworden, daß die Naturforschung mit dem Versuche beschäftigt ist, alle Artunterschiede aller Weltwesen in bloße

[1] 1 Mos. 1 u. 2. Apostelgesch. 17, 26—28; vgl. Röm. 5, 12 ff.

[2] Schelling nahm nach Reisebeschreibungen, die freilich durch spätere Forscher sehr modificirt wurden, solche religionslose Stämme an. Das zu Grund liegende Faktische erklären Andere für Depravation und leiten es aus Verwilderung ab. So besonders Dawson.

[3] Britische Forscher kamen bis zu 150 Menschenarten; s. Zöckler, Theol. und Naturwissenschaft 2, 771. In die Reihe derer, welche verschiedene aufsteigende Schöpfungsacte annahmen, gehört schon Peyrerius mit seinen Praeadamitae; ebenso Schelling.

Varietäten aufzulösen, und aus einer oder einigen wenigen Urformen genealogisch alles Organische von den Pflanzen bis zum Menschen abzuleiten, sei es so, daß in einem rein mechanischen Processe immer höhere Gebilde durch Transmutation entstanden seien,[1] sei es so, daß ein inneres Evolutionsprincip als wirksam gedacht wird.[2] Die Evolutionisten der letzteren Art können mehr als die Vertreter eines ausschließlichen Mechanismus einer teleologischen Auffassung der Welt und einer Einwirkung Gottes Raum lassen, indem sie schon in die Anfänge der Schöpfung geistige Potenzen niedergelegt denken können, die zu ihrer Zeit hervortreten, von Anfang specifisch verschieden von bloß physischen.[3] Jedoch bekennen die Besonneneren die zahllosen Lücken, welche seitens der Empirie einer durchgeführten Genealogie des Lebens in seinen verschiedenen Formen entgegen stehen. Ebenso bekennen sie, daß die Wissenschaft auf die Frage, wie entstand die erste Zelle? wie sind Organismen überhaupt auf unserem Planeten entstanden? uns die Antwort schuldig bleibt, indem wir weder historisch noch durch Experimente irgend etwas über den Ursprung lebender Gebilde wissen.[4] Gelingt es aber nicht, für die Entstehung des Lebens die teleologisch wirkende Schöpferkraft zu eliminiren, erweist sich diese vielmehr als die unentbehrliche Voraussetzung, um nicht grundlose Erscheinungen anzunehmen und da-

[1] So die strengere Schule Darwins, der jedoch zu der durch den Kampf um das Dasein vermittelten natürlichen Zuchtwahl (Selection), die das Vollkommnere erhielt, das Unvollkommnere zurückdrängte, später noch andere, nicht mehr bloß mechanische Bildungsprincipien hinzunahm, wie die Anpassung „und die ästhetisch gefärbte, geschlechtliche Zuchtwahl". In der Thierwelt, von der da der Mensch abgeleitet wird, sieht Darwin bereits Anfänge von Sittlichkeit und Religion, aber will die Anfänge des Organischen und des Lebens nicht aus dem Anorganischen ableiten, läßt also wenigstens für den ersten Anfang der schöpferischen Thätigkeit Gottes noch eine Stelle. Im Interesse einer einheitlichen Descendenzlehre für die Menschheit nimmt er auch im Gegensatz gegen polygenistische Theorien nicht bloß Einen Schöpfungsherd für die ältesten Menschen (Afrika) an, sondern hat auch gegen die Einpaarigkeit der ältesten Repräsentanten des Menschengeschlechts die Lyell, Huxley, Wallace u. A. annehmen, nichts einzuwenden. Zöckler a. a. O. S. 774.

[2] So besonders die von Schellings Naturphilosophie Beeinflußten.

[3] S. o. S. 481 über R. Schmid, Die Darwinschen Theorien u. s. w. 1876. Aehnlich J. B. Baltzer und Kuhl; Frohschammer, Snell, K. Ch. Planck, C. G. Carus, Fr. de Rougemont. Nicht selten wird dabei die Erde als beseeltes Wesen, als eine Art Weltseele vorgestellt. Zöckler S. 704—710.

[4] So J. R. Mayer, Huxley u. A.; s. bei Zöckler a. a. O. S. 729.

durch das Cauſalitätsgeſetz zu verletzen, ſo iſt auch die Zurückziehung Gottes von der zu erhaltenden Welt ein unhaltbarer Gedanke geworden. Denn da müßte der Welt nach der Schöpfung ein gottgleiches Sein durch ſich ſelbſt (göttliche Aſeität) verliehen ſein. Daß aber der Begriff der göttlichen Erhaltung auch für neue ſchöpferiſche Erweiſungen Gottes Raum läßt, iſt oben gezeigt.

2. Die Hypotheſen, welche durch Ableitung des Menſchengeſchlechts aus der Thierwelt einen neuen ſchöpferiſchen Act Gottes entbehrlich zu machen ſuchen im vermeintlichen Intereſſe der Einheit der Welt und ihres geſchloſſenen Zuſammenhanges, mögen ſie dabei Ein erſtes Menſchenpaar annehmen oder nicht, ruhen auf der Leugnung des weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen den Vernunftweſen und der Natur und ſetzen ihn zu einem bloß quantitativen, fließenden herab. Denn iſt der Menſch nur Product der Natur, ſo kann er, ſo lange das Cauſalitätsgeſetz Geltung hat, nur Naturweſen ſein, für das es intenſiv unendliche Werthe, Sittlichkeit und Religion nicht geben kann. Phyſiſche Vorſpiele namentlich des Sittlichen ſollen in der Natur nicht geleugnet werden. Aber eine Vorſtellung von dem was erſt das Sittliche zum Sittlichen macht, von der Abſolutheit der Pflicht und des Werthes des Guten im Gegenſatz zu allem bloß Phyſiſchen hat die Natur nicht, ſondern erſt die Vernunft. Und ebenſo verhält es ſich mit der Religion. Alſo kann nur um den Preis, den Vernunftcharakter des Menſchen zu leugnen, das Weſen des Menſchen aus der Natur allein abgeleitet werden. Ein neuer ſchöpferiſcher Act Gottes iſt zu ſeiner Entſtehung nothwendig, der aber die Einheit der Welt nicht ſtört, ſondern ihr erſt die teleologiſche Krönung verleiht, während die mechaniſche atheiſtiſche Deſcendenzlehre in einen endloſen, zufälligen Pluralismus auseinandergeht, — eine Ironie auf den Namen des Monismus, den ſie ſich gerne beilegt. Und davon kann ſie auch die Annahme Eines erſten Menſchenpaares nicht losſprechen, ſo lange ſie um der Einheit der Welt willen die weſentliche Einerleiheit des Menſchen mit der Natur behauptet, und für abſolute Teleologie — für dieſes oberſte und feſteſte Einheitsband der Welt, — keinen Raum läßt, ſondern höchſtens nothgedrungen für eine endliche, vergängliche. Aber auch die Annahme, daß die Menſchheit nicht bloß in verſchiedenen Raſſen, ſondern in verſchiedenen Arten beſtehe (mag man dieſelben ableiten, wie man will, aus Schöpfung oder

ſonſtwie),[1] daß alſo verſchiedene Stammväter für ſie müſſen angenommen werden, iſt unhaltbar. Das dem Menſchen Charakteriſtiſche iſt vornehmlich in der Vernunft zu ſehen. Die Vernunft aber hat keinen Plural: es kann nicht verſchiedene „Arten“ von Vernunft geben. Mit Recht ſagt Chalybäus:[2] die Annahme verſchiedener Menſchenarten (ſtatt Raſſen mit weſentlich gleicher Beſtimmung für Vernunftzwecke) wäre eine Verwandlung der Menſchen in eine bloße Naturclaſſe. So iſt evident, daß beide beſprochenen, der bibliſchen Anſchauung widerſprechenden Lehren in demſelben Irrthum wurzeln, in der Verleugnung des Vernunftweſens menſchlicher Natur. Verdunkelt, ja zerſtört die eine Anſicht das charakteriſtiſche Weſen des Menſchen durch einſeitige Geltendmachung der Continuität der Welt, die zur Entwerthung der Unterſchiede, zur weſentlichen Vereinerleiung ſei es in materialiſtiſcher oder pantheiſtiſcher Weiſe wird, ſo verleugnet die andere Anſicht wiederum den Vernunftcharakter des Menſchen durch einſeitige Geltendmachung der Discontinuität der angeblich in Arten zerſpaltenen Menſchheit. Die Wahrheit liegt darin, daß ſie eine Einheit in ſich iſt, daß aber von dem Naturreich das Reich des Menſchen weſentlich verſchieden iſt.[3]

3. Wird dieſes zugeſtanden und die Abſtammung des Menſchen aus der Natur abgelehnt wie daß er nur ein naturartiges in Arten zerfallendes Weſen ſei, ſo iſt damit auch gegeben, daß zu ſeiner Entſtehung ein neuer, von der Schöpfung der Natur als ſolcher verſchiedener Act zu fordern iſt, für welchen in der Natur zwar die Empfänglichkeit vorauszuſetzen iſt, aber ohne daß ihre Productivität dieſen Act erſetzen könnte. Dann aber empfiehlt ſich auch entſchieden die bibliſche Lehre, daß das Menſchengeſchlecht, das nicht immer war, zuerſt in Einem[4]

[1] Quatrefages behauptet, daß auch noch nicht Ein Fall von Verwandlung einer Art in eine andere bis jetzt wiſſenſchaftlich erwieſen ſei. Zöckler a. a. O. S. 736 f. — Freilich iſt aber, was Art ſei, was Varietät, nicht überall ſo feſtzuſtellen, wie zwiſchen dem Menſchen und den Naturweſen.

[2] Wiſſenſchaftslehre S. 327 ff.

[3] Auch Alex. v. Humboldt nimmt aus dem angegebenen Grunde Eine menſchliche Species an, wenn er auch damit nicht die Abſtammung aller von Einem Urpaar behaupten will.

[4] Die Einheitlichkeit des erſten Paares, die auch von Darwinianern angenommen wird, iſt von zahlreichen andern Autoritäten behauptet. So von Lyell, Huxley, Wallace u. v. A. vgl. Zöckler 2, 774.

Paar von Gott geschaffen sei. Denn mehrere Paare wären mehrere schöpferische Anfänge, ein überflüssiges Wunder, wenn das Eine Paar mit der Bestimmung zur Fortpflanzung geschaffen war. Ist ein Paar geschaffen, so ist die menschliche Gattung geschaffen und es bedarf nun in einer Hinsicht nur der Erhaltung. Dasselbe ergibt sich vom Gattungsbewußtsein aus. Die Menschheit von Einem Paar stammend ist Eine Familie und mehr eine zusammengehörige Einheit, als wenn sie von mehreren, unabhängigen schöpferischen Anfängen stammte. So gewiß im Menschen die geistige Seite die Hauptsache ist, so sind sie doch noch mehr ein Brudervolk, wenn sie durch gemeinsame Abstammung Eine Geschichte haben. Die bloß geistige Einheit ohne den realen Zusammenhang der Blutsgemeinschaft ist weniger bindend als beide zusammen. Sie würden andernfalls keine einheitliche Geschichtsentwickelung haben, ja auch ihre Idee müßte eine verschiedene sein, da sonst nicht begreiflich wäre, warum nicht die Idee auch der anderen schon mit dem ersten Paar verwirklicht zu werden begann, sondern warum noch ein neuer schöpferischer Ansatz schlechthin zusammenhangslos mit dem ersten Paar erforderlich war. In der That läßt sich auch die Geschichtswissenschaft wie die der Sprachenvergleichung von dem Gedanken des einheitlichen, genealogischen Zusammenhanges unseres Geschlechtes leiten und folgt darin einem echt humanen Zuge, dem auch schon jetzt der Lohn nicht fehlt. Denn die Geschichte der Völker und der Religionen findet bei den verschiedensten Völkern verwandte Ursagen. Die Sprachforschung aber erweitert immer mehr den genealogischen Stammbaum der Sprachen.

4. Ueber die Entstehung der einzelnen Individuen innerhalb der geschaffenen Gattung gibt es drei Theorieen, den Präexistentianismus, Traducianismus, Creatianismus. Keine von diesen für sich allein genügt.

Der Präexistentianismus läßt die menschlichen Seelen ewig oder seit Anfang der Welt geschaffen sein. Nach einer Zeit der Leiblosigkeit seien dieselben zur Strafe für eine Schuld oder zur Erziehung in menschliche Leiber versetzt. Das wäre aber dem Gattungsbewußtsein, und der vollständigen Zusammengehörigkeit des Geschlechts nicht entsprechend; der Leib wäre nur als äußerliche Zuthat des Geistes gedacht. Und warum sollen die Seelen so lange auf ihren Leib haben warten müssen, mag er Strafe oder Förderung sein? Werden die Seelen aber erst geschaffen mit der Zeugung, so führt dies schon zum Creatianismus

über. Statt ſich mythiſirend in Zuſtänden oder Thaten der Präexiſtenz zu ergehen, empfiehlt ſich daher der Traducianismus, ſofern er uns auf den feſten Boden der Wirklichkeit und Analogie mit allen lebenden Weſen ſtellen will. Er nimmt an, aus Adams Seele entwickeln ſich mit der Zeugung neue Seelen wie Schößlinge (traduces) aus dem Baum; durch die Zeugung finde, meint Rudolph Wagner, eine Theilung der Seelenſubſtanz ſtatt, während Andere das Bild von dem Anzünden eines entzündbaren Stoffes, oder neuen Lichtes an einem anderen zu verwenden ſuchen. Allein das paßt nur gut zum Materialismus. Daher auch Auguſtin, obwohl ſeine Lehre von der Erbſünde dahin gravitiren mußte, ſich wohl hütet, dem Traducianismus beſtimmt zu huldigen. Derſelbe iſt auch dem Begriff der freien Perſönlichkeit zuwider, wir bleiben bei ihm nur in der Continuität der Gattung ſtehen, erreichen keine feſte und tiefere Discretion der perſönlichen Individuen, ſondern die Menſchheit bliebe überwiegend als identiſche Maſſe betrachtet. — Nach dem Creatianismus iſt die Zeugung des Leibes für Gott dem Concursus gemäß die Veranlaſſung zur Erſchaffung der Seele. Am 40. Tage wurde von ihm angenommen, verbinde ſich die Seele mit dem Leibe. Da hätten wir Präexiſtenz des Leibes vor der Seele, und die Gattung wirkte zur Entſtehung der neuen Seelen ſchlechthin nicht mit. Auch hier wären Leib und Seele einander äußerlich, wie bei dem Präexiſtentianismus, die Zuſammengehörigkeit der Menſchen aber wäre nur leiblich. Dieſe und die Wirkſamkeit der Gattung iſt nur geſichert, wenn Gottes Thätigkeit eine durch die Gattungskraft und die Individuen ſich vermittelnde iſt. Wenn der Creatianismus noch eine Gattungsſünde anerkennt, ſo müßte ihr Princip lediglich im Leibe liegen.

5. Jede dieſer Theorien vertritt eine Seite der ganzen Wahrheit. Der Traducianismus das Gattungsbewußtſein, der Präexiſtentianismus das Selbſtbewußtſein oder das Intereſſe der Perſönlichkeit als eines beſonderen ewigen Gottesgedankens,[1] wie das die Schrift in ihrer Erwählungslehre will, der Creatianismus das Gottesbewußtſein. Nur die Vereinigung dieſer drei Momente genügt. Sie iſt aber nicht ſo zu denken, daß zwiſchen dem Antheil Gottes, der Gattung und des Momentes der Perſönlichkeit mechaniſch abgetheilt würde, ſondern es iſt zu

[1] Wie Schöberlein mit Recht hervorhebt.

lehren erſtens: das ganze Individuum, ſoweit es nicht ein Neues, in dem Früheren noch nicht Geſetztes enthält, iſt ebenſoſehr Product der in den Eltern vorhandenen und wirkenden Gattung nach ſeinem ganzen Weſen, wie Product der Erhaltung Gottes. Zweitens: ſoweit das Individuum Neues enthält, iſt von der elterlichen Cauſalität und der Erhaltung zu recurriren auf einen ſchöpferiſchen Act Gottes, welcher aber, obwohl Neues in der Wirklichkeit ſetzend, doch zugleich Erhaltung der ewigen Weltidee iſt, Fortwirkung oder Fortſetzung der ewigen Idee unſerer Gattung als eines Organismus von vielen Gliedern. Drittens: in dieſem göttlichen Weltgedanken ſind aber auch die einzelnen Individuen nach ihrer Idee als beſondere weſentliche Glieder geſetzt. Dieſe ihre Idee in Gott, und das iſt die Wahrheit des Präexiſtentianismus, kann gedacht werden als ſtrebend zur Verwirklichung von Anfang an durch die ihr zukommenden Vermittelungen, d. h. in ihrer Reihe und Ordnung in der Zeit. In dem ewigen Begriff dieſer einzelnen Individuen liegt ebenſo ihre Zuſammengehörigkeit mit der Gattungsidee und ihre Verwirklichung durch Vermittelung der Repräſentanten der Gattung, der Eltern, wie es andererſeits im Begriffe der Gattung liegt, nicht bloß identiſche Wiederholungen von Individuen zu fordern, ſondern empfänglich zu ſein für die neuen zur Freiheit beſtimmten Individuen, empfänglich alſo auch für die göttliche Thätigkeit, die die neuen Glieder in die Menſchheit einführt. Die ewige Idee nicht bloß der Gattung im Allgemeinen, auch der einzelnen Perſönlichkeiten iſt nicht Nichts, nicht leerer Gedanke, ſondern hat ſchon beginnende Realität in dem ewigen weltſchöpferiſchen Princip, dem Logos, beginnende zeitliche Wirklichkeit in dem erſten Paare.

Anmerkung. Einige wollen dem Menſchen eine urſprüngliche Selbſtſetzung zuſchreiben, aber da würde Gott zum leidentlichen Schooß, woraus die Individuen ſich hervorgebären. Ein Individuum kann, bevor es iſt, zu ſeiner Exiſtenz nicht beitragen, es ſelber wird durch das Ineinanderwirken der göttlichen Thätigkeit und der der Gattung, aber ſo, daß beide beſtimmt ſind durch die ewige, göttliche Idee des Individuums als eines freien perſönlichen Weſens. Zur Erklärung der Entſtehung der unperſönlichen Weſen genügt das Zuſammendenken der erhaltenden Thätigkeit Gottes und der Thätigkeit der Gattung. Aber der Menſch iſt über die Natur hinaus, nicht bloß eine Fortſetzung des Lebens der Gattung, er muß nach ſeinem Begriffe von Gott ewig gedacht ſein als relative Totalität, allerdings in Einheit mit dem Ganzen. Dahin führt auch die moſaiſche Kosmogonie, die für

die Entſtehung des Menſchen einen neuen Anfang, einen beſonderen vorangehenden Gedanken deſſelben und einen beſonderen ihn verwirklichenden Act ſetzt.[1]

Anhang.

Die Lehre von den Engeln.

§ 44.

Die Lehre von den Engeln als reinen himmliſchen (nicht gefallenen) Geiſtern von der heiligen Schrift beglaubigt und von der Kirche angenommen, entbehrt der vollſtändigen dogmatiſchen Begründung; ſie enthält aber keinen Widerſpruch in ſich noch mit anderen Lehren.

1. Bibliſche und kirchliche Lehre. Aus dem A. T. gehören hierher die מַחֲנִים bei Jacob, die Söhne Gottes bei Hiob, die Engel bei Daniel und Jeſaias,[2] während der מַלְאַךְ יְהוָה (ſ. o. S. 333 f.) nicht überall perſönlich gedacht iſt, ſondern in einem Theil der Stellen Jehovas Offenbarungsſeite bedeutet. Nach dem N. T. ſind die Engel creatürliche Weſen, die einen Theil des Geiſterreiches bilden, und lebendige Glieder deſſelben durch Liebe und Theilnahme ſind;[3] ſie ſind unſterblich, ohne Fortpflanzung und Geſchlechtsunterſchied,[4] ſie verſenken ſich in Contemplation, in Anbetung der göttlichen Rathſchlüſſe und in den Preis Gottes.[5] Ihre Function anlangend heißen ſie im allgemeinen dienende Geiſter Gottes,[6] und an den entſcheidenden Epochen des Reiches Gottes tritt ihr Dienſt beſonders hervor, ſo bei Chriſti Geburt, Auferſtehung, Himmelfahrt und Wiederkunft. Ihre Zahl wird als ſehr groß geſchildert;[7] nach Paulus beſonders bilden ſie auch verſchiedene Ordnungen.[8] Wie hoch ſie aber auch ſtehen, Chriſtus ſteht über ihnen und ſie dürfen nicht angebetet werden,[9] vielmehr verehren ſie ſelbſt den Sohn Gottes.[10] Es liegt darin vornehmlich eine Umbildung der altteſtament-

[1] 1 Moſ. 1, 26. 27. 2, 7.
[2] 1 Moſ. 32, 2. Hiob 1. Daniel 7, 10. Jeſ. 6. Pſ. 68, 18.
[3] Luc. 15, 10. Matth. 18, 10. Offenb. 22, 9.
[4] Luc. 20, 36. Matth. 22, 30.
[5] 1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.
[6] Hebr. 1, 14. Matth. 18, 10. 22, 30. Luc. 16, 22.
[7] Matth. 26, 53. Hebr. 12, 22.
[8] 1 Theſſ. 4, 16. Gal. 3, 19. Eph. 3, 10. Kol. 1, 16—20.
[9] Hebr. 1. Offenb. 22, 9. Kol. 2, 18; vgl. Kol. 1, 16. Hebr. 2, 7. 9.
[10] Hebr. 1, 4. 13. Phil. 2, 6.

lichen Engellehre, daß im N. T. die Engel sich um Christus als um den Mittelpunkt versammeln.[1] Es ist nicht die Voraussetzung des N. T., daß die Engel nur verstorbene Menschen sind, wie die Swedenborgianer wollen.[2] Auch folgt daraus, daß sie dienende Geister heißen, die zum Besten des Menschen ausgesandt werden, nicht daß sie überhaupt eine niedrigere Wesenclasse als die Menschen sind.[3] Uebrigens spricht Christus so von ihnen, wie er es nicht vermocht hätte mit dem Bewußtsein, es komme ihnen keine Existenz zu. Wenn Schleiermacher zwar hierbei keine Accommodation Christi annimmt, aber meint, Christus habe sich der Engellehre so bedient, wie jeder unbefangen ohne Sünde an unschuldigen Volksvorstellungen Theil nehmen kann; das Wissen von Engeln habe nicht zu Christi amtlichem Wissen gehört, so ist dagegen zu erwägen: Christus behandelt die Engellehre nicht bloß traditionell oder sprichwortartig, sondern bildet sie um und gibt ihnen zu seiner Person eine eigenthümliche Stellung.[4]

Die Kirchenlehre hält die biblische Engellehre fest, aber so, daß gegen Mißbrauch derselben zur religiösen Verehrung und Einschiebung ihrer Mittlerschaft die Reformation Einspruch einlegte.[5]

2. Was die Bedenken gegen die biblische Engellehre anlangt, so ist zuzugestehen, daß viele Punkte in ihr dunkel bleiben, z. B. die Zeit ihrer Schöpfung, ihr Verhältniß zur Leiblichkeit und zur Entwickelung.[6] Auch ihr Verhältniß zur Welt ist nicht näher bestimmt. Nach einigen Stellen haben sie auch eine Beziehung auf die Natur,[7] was unter den Neueren besonders v. Hofmann geltend macht, nach Anderen auf das geistige Gebiet, sei es das Reich Gottes im Allgemeinen oder als Schutzgeister für Einzelne.[8] Einige meinen, die Engellehre stamme von den

[1] Joh. 1, 52. Kol. 1, 20.
[2] Hebr. 1, 14. 12, 22. 23.
[3] Matth. 20, 26—28.
[4] Matth. 26, 53.
[5] Apologie 224. A. Sm. 311. Cat. 383.
[6] Andere Dunkelheiten enthalten die Stellen Offenb. 4, 5 (von den sieben Geistern Gottes, eine von dem Emanatismus oft benutzte Stelle); 5, 6. 11 (die ζῶα). Ez. 1, 5. Jes. 6, 3 (die Seraphim).
[7] Joh. 5, 4 (die hergehörigen Worte sind aber wahrscheinlich unecht); besonders aber in der Offenbarung, z. B. Kap. 7 und 9.
[8] Matth. 18, 10. Hebr. 1, 14. Ps. 91, 11. 34, 8.

Persern. Es ist wahr, daß wir in den letzten Jahrhunderten vor Christus in den alttestamentlichen Apokryphen, z. B. dem Buche Tobit eine wild wuchernde Engellehre finden, ja auch Engeldienst z. B. bei den Essäern; aber lange vor der Berührung mit dem Parsismus, schon im ersten Buch Mosis findet sich die Vorstellung von Engeln. Auch an den Sabäismus darf man nicht denken, trotz des Wortes: „Herr der Heerschaaren." — Die Sterne sind den Hebräern nicht Engel. Eine psychologische Deduction versucht Schleiermacher aus dem Bedürfniß, in dem All mehr Geist vorauszusetzen, als die Erde zeigt. Allein die Sterne erschienen dem Volksbewußtsein in der vorchristlichen Zeit noch nicht in der Größe wie uns und solch universaler Blick auf das All als Stätte der Offenbarung des Geistes ist noch nicht vorchristlich. Den Heiden aber galten die Sterne sogar für lebendige Wesen. — Scharfsinnig ist die moralische Ableitung von C. Daub.[1] „Weiß der Mensch sich in den Gegensatz von Gut und Böse hineingestellt, so entwirft er sich Archetypen seiner ethischen Gestalt nach beiden Seiten, und so entsteht aus ethischem Bedürfniß die Idee des Engels als des herrlichen Ideals im Guten (und die Idee des Teufels als der schrecklichen Grenze, bei der der Mensch im Bösen anlangen müßte)." Aber die Hebräer wagen vielmehr Gott als Ideal zu denken, wie die Lehre von der Gottebenbildlichkeit beweist,[2] und die Engellehre ist vielmehr von der Gottesidee aus geworden; sie sind da für die Offenbarung, Gottes Heer, sein Geisterreich, darin seine Herrlichkeit sich darstellt. Diese Ableitungsversuche, gesetzt sie wären befriedigend, würden auch die Unwahrheit der Engellehre nicht beweisen. Um sie als unmöglich zu bezeichnen, müßte ein *Widerspruch* derselben mit dem *Begriff Gottes* oder der *Creatur* nachgewiesen werden. Ein solcher fände statt, wenn die Engel *emanatistisch* mit der Kabbala zu denken wären; was die H. Schrift nicht lehrt. Dem Begriff der *lebendigen Creatur* widersprächen sie, wenn sie nur gesetzte Wesen wären, ohne irgendwie sich selber zu setzen und auszuwirken. Aber auch dieses gehört nicht zu ihrem Begriff. Sie können, wie ja selbst die Natur, eine Reproduction ihrer selbst haben.

[1] Der sich auch Binder in den Studien der württemb. Geistlichkeit IX, 2. 1836 anschloß.

[2] 3 Mos. 11, 44: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.

Eher könnte geſagt werden: ſie werden mit anerſchaffener Vollkommenheit, Weisheit und Heiligkeit gedacht, und das widerſtreite dem creatürlichen ethiſchen Sein. Allein jenes iſt nicht gelehrt; daß ſie noch der Bewährung bedürfen, wird nicht geläugnet, daß ſie an Erkenntniß, alſo Weisheit und Seligkeit zunehmen, ſcheint das neue Teſtament zu lehren, und Chriſti Erhöhung dient auch ihrer Vollendung.[1] Die Form der Allmählichkeit aber, die wir haben, dieſe Auseinandergezogenheit der Momente braucht nicht die ihrige zu ſein. Und wenn ſie auch urſprünglich eine reine Welt bildeten, die nicht wie wir an Raum und Zeit gebunden war ſondern im Lichte der Ewigkeit ſtand, ſo kann doch durch die Erſchaffung des Menſchen, dieſes Zeitweſens, und durch ihr Wiſſen von des Menſchen Entwickelung und Beſtimmung ſich auch Zeitlichkeit in ſie hinein reflectiren, ſo daß ſie durch Vermittelung des Menſchen, oder vielmehr ihrer Theilnahme am Menſchen, auch an der Geſchichte Theil haben können.[2]

3. Wenn nun aber im Begriff der Engel kein Widerſpruch nachgewieſen iſt, können ſie auch als eine nothwendige Weſenclaſſe aufgezeigt werden? Schon Thomas v. Aq. und Raymund v. Sabunde leiten ſie aus der Idee der vollſtändigen Welt ab, die alle möglichen Lebensformen lückenlos darſtelle. Allein die Möglichkeit derſelben müßte eine nicht bloß ſubjective ſein, es wäre zu zeigen, daß die Weltidee für ſie eine Stelle enthält, die ſie auf eigenthümliche Weiſe allein ausfüllen können; aber das iſt nicht geleiſtet. Andere dachten: die Engel dienen, den großen Abſtand zwiſchen Gott und der Creatur auszufüllen; als wäre der Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen nur quantitativ. Womit der entgegengeſetzte Irrthum verbunden iſt, als wäre durch ſeine Hoheit Gott von der Welt geſchieden. Das mag ein phyſiſcher oder juridiſcher Gottesbegriff meinen, oder eine Miſchung von beiden, woraus ſich dann eine Lehre von engliſchen Mittlern und Fürbittern ergibt, wogegen die Reformation mit Recht geeifert hat. — Weiße verſteht unter den Engeln

[1] Col. 1, 20. Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12.

[2] Schelling, Philoſ. der Offenb. 2, 279 f. denkt ſie als willenloſe Potenzen unperſönlicher Art, welche die gute ideale Möglichkeit eines Jeden bilden und auch nach dem Fall das Band zwiſchen Gott und dem Menſchen noch feſthalten. Er ſcheint ſie als das unbewußt wirkende Gute im Menſchen zu denken, das die deutſche Sprache oft ſeinen guten Engel nennt.

die intelligible Welt, deren Einheit der Logos sei, aber da sind sie entweder nur unreale Ideen oder, wenn real, so sind die Menschen nur abschattende Wiederholungen der Engel.

§ 45. Fortsetzung.

Wie die Engellehre keinen Widerspruch in sich enthält, so ist ihr eine mehrfache Bedeutung nicht abzusprechen, theils als Grenzlehre, theils weil sie nach mehr als einer Seite dem christlichen Geiste weitere Aussichten eröffnet.

1. Die Engellehre bildet eine Schutzwehr gegen eine falsche Diesseitigkeit in Bezug auf unser Geschlecht und seine Geschichte, ähnlich wie die Unsterblichkeitslehre in Bezug auf den Einzelnen und sein Leben. Die Menschheit ist nur ein Theil der Gesammtheit der Vernunftwesen.[1] Es gibt ein doppeltes Uebergewicht des Weltbewußtseins über das Gottesbewußtsein. Man ist erstens häufig geneigt, das All zur Erde zusammenschrumpfen zu lassen, alles über die Erde Hinausliegende als ein Bedeutungsloses, Nichtiges, Falschjenseitiges zu bezeichnen; wovon zweitens das scheinbare Gegentheil ist, daß man zwar den Blick zu der mathematischen Unermeßlichkeit des mechanischen Weltgebäudes erweitert, aber darüber in eine Geringschätzung des Geistes gegenüber den Massen geräth, und z. B. für mathematisch inadäquat und unmöglich hält, daß unsere Erde, dies Stäublein im All, der Schauplatz göttlicher Offenbarungen sei, wie das Christenthum sie berichtet. Gegen beides, jene Ueberschätzung der Erde und der auf ihr lebenden Geistesmacht, wie gegen diese zaghafte Unterschätzung der Bedeutung des Geistes gegenüber den Massen bildet die Engellehre eine Schutzwehr. — Was jene Ueberschätzung betrifft, so ist zwar die Engellehre für sich noch keine Bürgschaft für die Kräftigkeit und Reinheit des Gottesbewußtseins, aber doch stellt sie den Geist in eine große Perspective, rückt ihn aus der Beschränkung auf unseren Planeten hinaus, erweitert so das Weltbewußtsein in geistiger Weise, indem sie fordert, in eine

[1] Schelling, Philos. der Offenb. 2, 292. Das Bewußtsein, ein universales Wesen zu sein, an dessen Wohl und Wehe auch außer dieser Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, die Natur, welche selber verständlicher wird in ihren Schranken, indem sie eine andere Welt außer sich hat.

höhere, unendlich reiche Geisterwelt einen Blick zu thun, und gewährt durch die heilige Beschaffenheit dieser Geister dem Gottesbewußtsein einen kräftigen Anknüpfungspunkt für die religiöse Betrachtung des Universums. Die Begrenzung, die durch die Engellehre unsere Gattung erfährt, ist für ein bloß diesseitiges Denken eine Beschränkung, für das in Liebe freie eine Erweiterung. Nicht aus dem Geist, nicht aus der Liebe, sondern nur von Egoismus kann die Furcht stammen, der absolute Werth unserer Gattung verliere, wenn andere Wesen daran participiren. In Wahrheit kann darin nur ein Gewinn, eine Erhöhung der Würde des Menschengeschlechts liegen, wenn auch außerhalb unserer Erde eine Geisterwelt ist, die für uns ist, wie wir für sie.[1] Die Einheit der Welt darf allerdings durch sie nicht gestört werden; allein, wie soll es diese stören, wenn auch in anderen Theilen des großen Universums Geist ist? Im Gegentheil wäre es auffallend, wenn die Erde allein Weltzweck wäre. Nach dem N. T. bildet aber die Engelwelt eine Einheit mit der vollendeten Menschheit; der Sohn Gottes ist auch für sie der Mittelpunkt, sie hat eine und dieselbe Religion mit der Christenheit.[2] Mit dieser Ueberschätzung der Erde und des Menschen hängt häufig auch die Frage zusammen, ob die Engel oder die Menschen eine höhere Wesenclasse seien? Christus, sagt man, hat nicht Engel, sondern die Menschheit angenommen, ist aber Herr der Engel, also ist in seiner Person die Menschheit zum Haupt auch der englischen Wesenclasse erhoben. Allein diese ganze Frage hat wohl Aehnlichkeit mit dem Streite der Jünger, welcher unter ihnen der größeste wäre,[3] und die Antwort wird sich ergeben, wenn wir fragen, in was des Menschen Wesen liege? Offenbar primär in dem Geiste, nicht in diesem irdischen Körper, den freilich die Engel nicht haben. Was nun den Geist oder die Vernunft angeht, die nur einartig sein kann, und deren wahre Wirklichkeit in Weisheit, Liebe und Heiligkeit besteht, so sind Menschen und Engel wesensgleich. Beginnen auch die Menschen mit einer niedrigeren Stufe, so werden doch auch sie ἰσάγγελοι sein,[4] wenn sie vollendet sind, wie

[1] Luc. 15, 10.
[2] Phil. 2, 8 ff. Kol. 1, 20.
[3] Matth. 18. Joh. 13, 13 ff.
[4] Luc. 20, 36.

umgekehrt die Engel wenigstens durch Theilnahme für die Menschen eine Geschichte haben und zur vollkommenen Einheit erst durch Christus vereinigt werden. — Stammt nun jene Beschränkung des Blicks auf diese Erde aus dem Stolz und Trotz des menschlichen Herzens, so ist die Engellehre nicht minder auch von Wichtigkeit gegenüber dem verzagten Zweifel an der unendlichen Bedeutung des Geistes im Weltall, der aus Ueberschätzung der materiellen Massen stammt: denn die Engellehre fordert auf, auch andere Weltregionen in manchfaltiger Stufenfolge von vernünftigen Wesen erfüllt zu denken, damit überall als Zweck der Natur der Geist erscheine. Andererseits enthält sie durch die Lehre von der Theilnahme höherer Geister an unserer Geschichte eine Andeutung davon, daß im Geisterreich nichts isolirt ist, daß vielmehr, was auf diesem Erdkörper, dem Tropfen am Eimer, geschah, eine Bedeutung hat für das gesammte All der Geister.

2. Aber auch eine manchfaltige positive Bedeutung kann der Engellehre nicht abgesprochen werden. Die Naturforschung erlaubt nicht unsere Erde, also unser Geschlecht als ewig a parte ante zu setzen. Ebensowenig aber, fanden wir (§ 34, 4), ist der Gedanke vollziehbar, daß Gott erst vor einer Anzahl von Jahren zu schaffen und geistige Wesen zu haben angefangen habe, was der Fall wäre, wenn diese Erde mit ihren Bewohnern das Erste wäre. Also sind ihr vorangegangene Schöpfungskreise anzunehmen, deren jeder relativ selbständig ist, die andererseits organisch in einander einzugreifen bestimmt sind.[1] Die biblische Engellehre nun zeigt die Möglichkeit, diese irdische Welt als vor einer Anzahl von Jahren nicht gewesen und doch das Schaffen Gottes nicht erst mit ihr anfangend zu denken. Diese Erwägung nähert

[1] Dichterisch schön ist das von Baltzer in seinem Gedicht Die Weltschöpfung ausgesprochen. Vgl. Zöckler a. a. O. 2, 688.

In dem Licht der Ewigkeiten,
Vor der Welten Morgenroth,
Vor den Räumen, vor den Zeiten
Thront der Herr Gott Zebaoth.

Schafft im Anfang Geisterheere
Und die Gründe der Natur;
Es entströmen Aethermeere
Im Beginn der Weltenuhr.

Und am ersten Schöpfungsmorgen
War das stille Geiestrland
In sich selber noch verborgen
Unbewußt in Gottes Hand.

Und zum selbstbewußten Lichte
Weckte Gott den Engelchor
Für den Anfang der Geschichte
An der dunkeln Zukunft Thor.

uns bereits der Ableitung der Engellehre als eines nothwendigen Postulates. — Ebenso scheinen aber auch die Anfänge unseres Geschlechtes der Engellehre zu bedürfen. Das Wesen des Menschen bedarf zu seiner Entwickelung durchaus einer Anregung von außen und zwar jede Seite seines Wesens einer entsprechenden, das Geistige einer geistigen, die ihm gegenübertreten muß in einem creatürlichen Geist außer ihm. Da nun dieses im Anfang des Menschengeschlechts nicht kann durch Menschen geschehen sein, so weist der Anfang menschlicher Entwickelung darauf hin, daß unser Geschlecht nicht eine in sich geschlossene und sich genügende Totalität ist, sondern es bleibt eine Stelle, wo der Ring unserer Gattung das Eingreifen des Ringes einer anderen erwartet, die wir zwar nach ihrem Wesen zu construiren nicht vermögen, der aber die biblische Engellehre um so mehr entspricht, als die Engel vielfach verwandt sind für göttliche Mittheilungen an die Welt; zugleich ganz angemessen dem Charakter der vorchristlichen Zeit, wo der mittlerische Dienst von Creaturen eine weit wichtigere Stelle hat,[1] als im neuen Bund, der in Christus die unmittelbare Verbindung mit Gott bringt. Die Engel sind, wenn auch nicht leiblose, doch von Materie nicht beschwerte raumfreie Wesen, nicht in eine Sphäre eingeschlossen, sondern „das Universum ist ihnen schrankenlos geöffnet — Omnis spiritus ales.“[2] — Durch die Engellehre ist ferner zur Anschauung gebracht der Reichthum des Geistes in den manchfaltigsten Formen. Auch ist es für die Lehre von Gott und dem Menschen wichtig, daß durch sie die Möglichkeit einer sündlosen Entwickelung anschaulich gemacht wird, also Endlichkeit und Sünde nicht identificirt werden darf. Sie werden von Christus als Vorbild der fröhlichen Erfüllung des göttlichen Willens dargestellt.[3] — Durch die Engellehre gewinnt die Würde Christi, der auch ihr Haupt ist, sowie die Herrlichkeit und Größe der Kirche, die auch sie umschließt.[4] Endlich für die Kämpfe dieser Zeit bildet diese Lehre dem christlichen Bewußtsein eine Bürgschaft, daß die triumphirende Kirche nicht ein leeres Ideal, ein ewiges Jenseits ist, sondern sie hat schon eine Gegen-

[1] Gal. 3, 19. Apostelgesch. 7, 53; vgl. Joh. 1, 51.
[2] Rothe nach Tertullian.
[3] Matth. 6, 10.
[4] Eph. 1, 10. Phil. 2, 10. Kol. 1, 16—20.

wart und die Gläubigen haben ſchon jetzt Bürgerrecht auch in ihrem Reich;[1] ſie gehören zwei Welten an. Wir werden in ein Himmelreich, das nicht erſt durch die Menſchen gebildet wird, ſondern das ſchon da iſt, hineingeboren; das Himmelreich kommt zu den Menſchen.

Dritter Hauptabſchnitt.

Die Einheit Gottes und des Menſchen.

Erſte oder thetiſche Abtheilung.

Erſtes Hauptſtück: Die Religion.
Zweites Hauptſtück: Die Offenbarung.
Drittes Hauptſtück: Die Gottmenſchheit.

Erſtes Hauptſtück.

Die Religion.

§ 46.

Gott iſt als die Liebe ſich ſelbſt mittheilend, der Menſch dafür geiſtig empfänglich; die Wirklichkeit jenes Mittheilens und dieſes Empfangens als Einheit geſetzt, iſt Religion. Da Gott als Perſönlichkeit eine untheilbare geiſtige Totalität iſt, ſo hat die Religion ihre primitive Wirklichkeit nicht in einem der geiſtigen Vermögen, ſondern in der Totalität des Menſchen oder dem Gemüth.

Bockshammer, Offenbarung und Theologie 1822. Schleiermacher, Reden über die Religion; Chriſtlicher Glaube Einleitung. Ueber Schleiermachers Religionsbegriff: Elwert, Vom Weſen der Religion Tüb. Zeitſchr. 1835, 3. Kern, Das Leben in Gott ebend. 1830, 2. Olshauſen, Stud. und Krit. 1830, 3. Stock, Die intellectuelle Auffaſſung der Religion Tüb. Zeitſchr. 1839, 4. Reiff, Verhältniß von Philoſophie und Religion ebend. 1839, 4. Schweizer, Die Dignität des Religionsſtifters Stud. und Krit. 1834, 3. Derſelbe, Glaubenslehre der evangeliſch-reformirten Kirche I, 1863 S. 88 ff. Romang, Syſtem der natürlichen Religions-

[1] Hebr. 12, 22. Eph. 1, 21—23.

lehre 1841. Rothe, Ethik 1. Ausg. I, § 144 ff. S. 256—276. § 107 S. 227. 2. Ausg. § 115 S. 462—482. Carlblom, Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben im Gegensatz gegen den Intellectualismus innerhalb der kirchlichen Theologie unserer Zeit 1857. Erdmann, Ueber Glauben und Wissen 1837. Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen 1829. Pfleiderer a. a. O. Biedermann a. a. O. S. 22—109. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche 1859.

1. Das Resultat des ersten Hauptabschnitts (§§ 15—37) war, daß Gott sich selbst, Leben und Geist aus sich mittheilen will, das Resultat des zweiten, daß im Menschen Gott eine Creatur schuf, welche auf das Empfangen seiner vollkommenen Selbstmittheilung angelegt ist. Jetzt ist jene Selbstmittheilung und dieses Empfangen in seinem concreten Ineinander oder so zu begreifen, daß unbeschadet des Unterschieds zwischen Gott und dem Menschen, den die beiden ersten Hauptabschnitte feststellten, nun auch die Einheit beider zu Tage komme, und das geschieht durch die Religion. Diese ist zuerst im Allgemeinen begrifflich auf der gewonnenen Grundlage nach ihrer subjectiven Seite und ihrer objectiven Basis zu erörtern, sowie nach den Gesetzen ihres Werdens bis zu ihrer Vollendung, dann nach ihrer Verwirklichung zu betrachten. Unser § aber soll zunächst in psychologischer Erörterung negativ und positiv Bahn machen, um das Wesen der Religion zu verstehen. So berühren wir uns hier mit der nach Schleiermacher vielverhandelten Frage über den Sitz der Religion, die aber für uns nur einleitend ist; denn zum Mittelpunkt der Erörterung eignet sich diese Frage nicht, weil mit dem Ort, worin etwas ist, noch sehr wenig über die Sache selbst ausgesagt ist, wozu hier kommt, daß man kein geistiges Vermögen findet, das nicht nach Inhalt und Form auch anders als fromm bestimmt sein könnte,[1] wie ja selbst das Vermögen des Uebersinnlichen noch nicht Frömmigkeit ist, vielmehr seine Bethätigung auch unfromm sein kann. Wenn das Obige feststeht, daß des Menschen sämmtliche Vermögen eine Beziehung auf Religion haben, so kann die Frömmigkeit keinen particularen Ort unter unseren geistigen Vermögen besitzen. — Daß die Religion zum vollen Begriff menschlicher Natur gehöre, ergibt sich aus dem Begriff Gottes und des Menschen. Finden sich auch Einzelne oder Gemeinschaften ohne alle Religion, so beweist das Nichts hiergegen; wir haben

[1] Hiemit stimmt Rothe zusammen A. 2. § 117 Anm. 2.

den Menſchen nicht zu meſſen nach empiriſchen Menſchen, ſondern den empiriſchen nach ſeinem Begriff. Alle Radien des Geiſtes ſtreben zur Religion zuſammen, ſo daß ein normaler Menſch nur der religiöſe heißen kann. Wo die Religion fehlt, da iſt entweder Unbildung, Rohheit, wenigſtens ein Mangel in der Ausbildung des Vernunftweſens, oder Selbſtverſtümmelung. Selbſt die Atheiſten beweiſen noch des Menſchen weſentliche Beſtimmung für Religion. Denn Keiner kann ohne Religion ſein, ohne entweder Selbſt- oder Weltvergötterung an die Stelle zu ſetzen, alſo verkehrte Religion. Ohne ein Abſolutes kann die Vernunft nicht beſtehen; das wahre Abſolute iſt aber das höchſte Gut, Gott; und die Vernunft muß alſo auch das der Gottesidee entſprechende Verhalten verlangen, d. h. die Religion. Die wahre Theorie weiſt zur Praxis.

2. Das Weſen der Religion läßt ſich nicht durch einzelne der geiſtigen Vermögen beſchreiben, iſt daher nicht ein bloßes Wiſſen, Wollen oder Fühlen. Daß ſie nicht kann als ein Wiſſen oder Wollen definirt werden, das hat in claſſiſcher Weiſe Schleiermacher [1] erwieſen, indem er zuerſt auf den Inhalt und dann auf die Form beider blickt. Zugeſtandenermaßen macht weder der meiſte Inhalt des Wiſſens, wäre es auch Wiſſen von göttlichen Dingen, am meiſten fromm, noch der Inhalt des Willens oder der Zweck und das Werk, denn auf die Geſinnung kommt es an; ebenſowenig aber auch die Form des Wiſſens oder des Wollens. Denn jene hängt ab von der Klarheit und Vollſtändigkeit des Denkens, was auf den Inhalt zurückführte. Fände man aber das Wiſſen im Ueberzeugungsgefühl und hieße ein mit ſolchem Gefühl verbundenes Wiſſen fromm, ſo wäre ja vielmehr das Gefühl zum Charakteriſtiſchen der Frömmigkeit gemacht. Sollte dagegen die Form des Willens, die Geſinnung, die Frömmigkeit ausmachen, ſo würde damit abermals auf das Gefühl recurrirt, denn jede Willensbewegung geht aus von einer Erregung des Gefühls. Die Reinheit oder die Güte der Geſinnung wird erkannt an der Beſchaffenheit der Luſt oder Unluſt in demjenigen Gefühl, das Antrieb für den Willen wurde. In der That muß man zugeben, es gibt auch ein Wiſſen ſelbſt von Gott, das von Frömmigkeit verlaſſen ſein kann; wenn nämlich die

[1] Chriſtl. Glaube § 3.

persönliche Betheiligung dabei fehlt wie im Orthodoxismus oder Intellectualismus, und ebenso ist nicht jedes Wollen z. B. des göttlichen Gesetzes fromm, es gibt auch ein mechanisches, nur legales, das so lange nur äußerlicher Schein bleibt, als die persönliche Betheiligung fehlt. Weil nun diese allerdings im *Gefühl* ausgedrückt ist, so hat Schleiermacher die Richtung verbreitet, die Frömmigkeit überwiegend wenn auch nicht ausschließlich im Gefühl zu sehen. Allein *wenn das Gefühl als drittes* neben Wissen und Wollen als Vermögen des subjectiven Insichseins in geistiger Affection und Selbstempfindung gedacht wird, so wird sich zeigen lassen, daß auch mit ihm die Religion noch nicht beschrieben wäre. Wenn, wie Schleiermacher will, das Wesen einer Sache durch das bezeichnet wird, was, je nachdem es steigt oder fällt, das Maß ihrer Vollkommenheit ist, so müßte, was die *Form* anlangt, die stärkste Intensität des Gefühls auch die höchste Frömmigkeit sein. Allein wenn doch die Vollkommenheit einer jeden Sache nach ihrem Begriff oder darnach zu bemessen ist, ob sie diesem entspricht, den Begriff der Religion aber lediglich das Gefühl constituiren soll, so ist zu sagen: zu diesem Maßstab eignet sich das Gefühl für sich nicht. Die Stärke des Gefühls hängt sehr von der individuellen geistigen Organisation ab, sodann bürgt sie nicht für die Lauterkeit oder Gesundheit des frommen Gefühls. Die Lauterkeit kann auch nicht an dem Gefühl für sich gemessen werden, weil es auch unreine Gefühle geben kann; sondern es wird zu einem objectiven Maßstab überzugehen sein, dem die Frömmigkeit, um vollkommen zu sein, entsprechen muß, in letzter Beziehung zur Idee Gottes, die für das *Erkennen* ist. Gälte dem Gefühl nicht ein objectiver Maßstab, so wäre es autonom und, wie es ist, so wäre es gut.[1] Im Gefühl als subjectiver Erregung für sich haben wir die Gottesidee nicht, sondern irgendwie im Erkennen, wenn dasselbe auch keineswegs schon ein begriffliches wissenschaftliches sein muß. Mithin kann das Wesen reiner Frömmigkeit nicht beschrieben werden, ohne auf ein Wissen als Maßstab derselben zu recurriren, dem das Gefühl entsprechend sein muß. Sieht man aber auf den *Gefühlsgehalt*, so wird in dem frommen Gefühl auch die Beziehung auf eine bestimmte Gottesidee mitwirken und von deren correcter oder getrübter Beschaffen-

[1] Vgl. Martensen, De autonomia conscientiae sui humanae 1837.

heit, kurz von ihrer Vollkommenheit wird auch die Frömmigkeit bedingt ſein. Eine Frömmigkeit z. B., die nur Gottes phyſiſche Eigenſchaften kennt, wird tiefer ſtehen als die, welche von ſeiner Heiligkeit oder gar von ſeiner Liebe weiß. Nicht bloß der Wille und die Intelligenz, auch das Gefühl an ſich kann die Stätte wie für das Höchſte, ſo auch für das Verkehrteſte ſein.

Anmerkung. Ueberſchauen wir dieſe drei Verſuche, die Frömmigkeit als ein Wiſſen oder Wollen oder Gefühl zu beſtimmen, ſo zeigt ſich uns noch eine andere gemeinſame Eigenthümlichkeit. Soll in der Frömmigkeit nur das rein ſubjective Gefühl in Betracht kommen, als geiſtige Selbſtempfindung, ſo iſt ſie reine Beziehung auf ſich. Das Object würde da vielmehr auch wieder das Subject, ſie würde ein Innewerden der eigenen Göttlichkeit und eine pantheiſtiſche Auffaſſung wäre damit wohl verträglich. Aber ganz ähnlich in den zwei anderen Fällen. Die conſequente Ausbildung der Theorie, welche die Religion in dem Willen ſieht, iſt die Annahme, daß Gott die gute durch den Willen zu realiſirende Weltordnung, alſo Aufgabe und Product ſei (Fichte). Ebenſo, iſt die Frömmigkeit Wiſſen oder in ſeiner Spitze gedacht „abſolutes Wiſſen", ſo hört gleichfalls die Beziehung zu Gott als einem Anderen auf. Das abſolute Wiſſen iſt das ſich ſelbſt denkende nichts Anderes außer ſich kennende Denken. Jede dieſer Theorien führt conſequent ausgebildet auf eine der möglichen Hauptformen des idealiſtiſchen Pantheismus. Der Grund hiervon iſt, daß dieſe drei, Denken, Wollen, Fühlen Selbſtbethätigungen des Subjectes ſind, in welchen ihm in verſchiedener Weiſe vergönnt iſt, ſich ſelbſt zu ſetzen; werden nun dieſe Functionen belaſſen als das was ſie ſind, ſecundäre Beſtimmtheiten des Geiſtes als des primären Ganzen, der eine geſetzte gegebene Größe iſt: dann bleibt es möglich zu ſagen, daß ſie auf Grund des Geſetztſeins, der abſoluten Abhängigkeit, ſich ſetzend verhalten jedes in ſeiner Sphäre; aber wenn irgend eine derſelben losgeriſſen vom Ganzen für das Ganze gelten will und als das Höchſte an die Stelle der Einheit geſetzt wird, ſei es auch unter dem Namen der Religion, ſo wird die ſecundäre Stellung geleugnet, ſo bleibt nur ein Sichſelbſtſetzen übrig, das nicht auf der Baſis des Geſetztſeins ſteht; und indem von allem abſoluten Geſetztſein abſtrahirt wird, wird eben damit für die Religion die Grundvorausſetzung aufgehoben. Wo dagegen dieſe Functionen als die einzelnen begriffen werden, die ſie ſind, da bleibt auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit, ſie als begrenzt durch einander und als geſetzt durch eine höhere Freiheit anzuſehen, die nicht wieder durch ſie noch durch ſich ſelbſt geſetzt ſein kann, ſondern durch Gott geſetzt ſein muß.

3. Ebendaher können wir die Religion auch nicht durch Zuſammennehmen von irgend zweien jener drei Grundfunctionen richtig beſchreiben und ſie beſtimmen als Einheit von Wiſſen und Wollen oder von Wiſſen und Gefühl oder von Gefühl und Wollen. Das erſte wäre die früher gangbare Wolff'ſche Definition der Religion als eines modus Deum

cognoscendi et colendi. Allein eine Erkenntniß Gottes und ein Wollen seines Willens ist noch nicht Frömmigkeit ohne persönliche Betheiligung und Gottesgemeinschaft. Ja ohne sie ist auch nicht einmal wahre Erkenntniß Gottes möglich. Ebenso gehört es zur religiösen Beschaffenheit des Willens, daß ihm ein auf Gott bezogenes Gefühl als Impuls und Trieb beiwohne. Als Wissen und Gefühl beschreiben die mehr speculativen Mystiker die Religion, als Einheit von Wollen und Gefühl die practischen. Jenen ist die Frömmigkeit Seligkeit der Gotteserkenntniß, diesen die Seligkeit der Liebe zu Gott. Aber da wäre Wissen und Wille auseinander gerissen, während sie für die Religion untrennbar müssen vereinigt sein. Denn es kann weder eine Richtung des Willens auf Gott geben, ohne daß ein Wissen da ist von dem Ziel und Inhalt des Strebens, das ja als frommes ein durch Gott Bestimmtseinwollen ist, noch kommt ein religiöses Wissen ohne religiösen Trieb und Willen zu Stande, denn der Wille muß dem Geist die Richtung zum Göttlichen geben oder darin festhalten, wenn es zu wirklicher Frömmigkeit kommen soll, und sie selbst ist ein geistiges Verhalten, keine pure Passivität in ihr; es ist in ihr die höchste Energie des Geistes, wenn diese auch nur bewirkt, daß die lebendigste Empfänglichkeit für Gott hergestellt werde.

4. So wird also nur übrig bleiben, für die Religion alle diese drei Functionen, nicht eine bloß und nicht zwei als constitutive Momente derselben zu fordern. Was wir bisher apagogisch gesehen haben, daß alle drei Grundkräfte des Geistes zur Religion als Coefficienten zusammengehören, das wird auch durch die H. Schrift bestätigt und läßt sich positiv begründen. Der ganze Geist in seiner Energie wird für die Religion in Anspruch genommen, wenn es heißt: Wir sollen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen Kräften.[1] In der Religion handelt es sich ja nicht um Empfangen dieser oder jener Gabe Gottes, sondern um das Aufnehmen Gottes, um die Gemeinschaft mit dem ganzen, d. h. persönlichen Gott, um seine Huld und Gnade. Daher ist subjectiverseits Religion noch nicht verwirklicht, wenn nicht auch der Mensch als Einheit in seiner gottebenbildlichen Totalität zu Gott in lebendige

[1] Matth. 22, 37 ff. Marc. 12, 28—31. 1 Joh. 4, 8.

Beziehung tritt. Erkennt die Frömmigkeit nicht dunkel oder klar Gott als ihr Object, so kann sie auch nicht wissen, womit sie im Fühlen und Wollen zu thun hat. Das Object kann aber in geistiger Weise und bewußt nur gegeben sein durch Erkennen, das allerdings, wie wir später sehen, auf einer zuvorkommenden That Gottes an und in dem Menschen ruhen muß. Ebenso ohne Hinbewegung zu Gott, ohne Activität des Willens ist wirkliche Frömmigkeit nicht möglich.[1] Ein bloß unwillkürliches gleichsam naturwüchsiges Gefühl z. B. der Allmacht, der absoluten Abhängigkeit von Gott wäre noch nicht Frömmigkeit. Gibt es doch sogar ein unfrommes Gefühl der absoluten Abhängigkeit.[2] — Wiederum ohne das verinnerlichende Gefühl bliebe das Object, Gott, nur entweder ein Object für den Willen, ein Sollen oder ein äußerlich bleibendes Object für das Erkennen, jenes wäre Practicismus, dieses Intellectualismus; beides ist nicht Religion. Das Gefühl ist der Ort, wo das, was dem Willen oder Erkennen gilt, auch zum subjectiven, persönlichen Leben wird.

5. Wenn aber, wie gezeigt, jene drei Functionen zur Constituirung der Frömmigkeit zusammenwirken müssen, so fragt sich nun weiter: ist ein simultanes Zusammenwirken derselben möglich? und wenn dieses, ist die Frömmigkeit auf solche Momente beschränkt, wo dieselben zusammenwirken im Gleichgewicht, oder kann sie auch in dem relativen Auseinandertreten dieser Functionen Existenz haben?

[1] Damit ist das wahre Moment in den Bestrebungen derer anerkannt, welche im Gegensatz zu absolutem Abhängigkeitsbewußtsein das Wesen der Religion in der Freiheit, in dem Streben nach Erhebung über die Endlichkeit sehen oder begründen wollen. Unrichtig ist aber dabei, wenn sie für diesen Trieb zur Erhebung über die Endlichkeit nicht einen Zug des lebendigen Gottes voraussetzen wollen, der sich als die unendliche Macht im absoluten Abhängigkeitsgefühl dem Geiste offenbart auch für das Bewußtsein, damit der Wille diese Abhängigkeit bejahe. Wird aber nicht, dem objectiven Sachverhalte gemäß, von objectiver Gottesthat oder Selbstbezeugung ausgegangen, sondern nur von menschlicher Freiheit und Thätigkeit des Erkennens und Wollens, so wird die Gottesidee zum bloß subjectiven Product und der ganze weitere religiöse Proceß wird dann den einseitig subjectiven Charakter nicht wieder los. Gegen diesen Abweg muß aber schon die Erwägung sichern, daß schon jener Zug der Freiheit zur Erhebung über die Endlichkeit von Gott stammen muß, Gott aber nicht deistisch gedacht werden kann der gesetzten Welt gegenüber, sondern „in ihm leben, weben und sind wir."

[2] Jac. 2, 19.

Sie alle sind für das Gottesbewußtsein empfänglich, werden dafür in Anspruch genommen, wie sie es zu ihrer Vollendung bedürfen; sie sind mitthätig für die Constituirung der Religion und ihre Isolirung oder Unthätigkeit ist durch diese verwehrt. Da nun aber das Vorherrschen der einen Function z. B. des Wollens, oder des Gefühls als bloßer Selbstempfindung zur Kehrseite hat die Zurückdrängung der anderen für die betreffenden Momente, so muß die günstigste Stellung des Geistes für die Verwirklichung der Religion ein Zustand sein, der weder im Erkennen aufgeht, noch im bloßen Selbstgefühl oder Wollen, sondern wo der Geist in der concentrirten Einheit seiner Kräfte lebendig und als Totalität Gott, der eine Totalität ist, in Empfänglichkeit zugewandt ist. Es gibt ein solches simultanes Zusammenwirken derselben, ihre Simultaneität, die in Gott absolut ist, kann abbildlich im Menschen vorkommen und Zeitmomente erfüllen. Könnte doch schon ein Wechsel zwischen den entgegengesetzten Actionen des Aussichheraustretens und des Insichhineinbildens nicht stattfinden, wenn nicht als Durchgangspunkte Momente des Gleichgewichts von Wissen und Wollen gegeben wären, in welchen zwar der Mensch zugleich in sich sein wird, aber keineswegs wird er in diesem geistigen In- und Beisichsein nur *sich* empfinden müssen. Wissen und Wollen sind im Gefühl nicht ausgelöscht, sondern wirken als Potenzen darin fort, wie denn sonst unbegreiflich wäre, daß alsbald wieder Momente des Uebergewichts nach Seiten des Erkennens oder Wollens folgen können. Es kommt dabei in Betracht, daß jene sogenannten Grundkräfte nicht als *Theile* der Seele anzusehen sind, sondern in jeder ist die ganze Seele, aber in verschiedener Bestimmtheit. Es bedarf daher nur einer gesteigerten Lebendigkeit des Geistes, eines wirklichen Zusammenwirkens — Mitwirkens der Factoren, die in jeder Existenzform des Geistes beschlossen sind, so haben wir die concentrirte Einheit des Geistes ohne einseitiges Uebergewicht des einen der drei Factoren, die wir suchen. Diese primitive, aber auf allen Stufen wiederkehrende Totalität, nennen wir *Gemüth*.[1] Das Wort Gemüth oder *Herz* verdient den Vorzug vor dem Ausdruck Gefühl,

[1] Auch Schleiermacher, Christl. Glaube I, S. 8 billigt den Steffens'schen Ausdruck: unmittelbare Gegenwart des ganzen ungetheilten Daseins.

weil „Gefühl“ einſeitig zu ſubjectiver Auffaſſung der Religion neigt. Auch wird durch Gemüth oder Herz die Totalität des lebendigen Geiſtes beſſer ausgedrückt. Die ſubjective Betheiligung dagegen iſt in dem Ausdruck Gemüth vollkommen geſichert aber die Mitwirkung der anderen Factoren zugleich geſetzt.

Iſt nun aber die Religion zunächſt eine Beſtimmtheit des Geiſtes in ſeiner urſprünglichen Einheit oder Totalität, ſo fragt ſich: ſind zur Frömmigkeit nur die Momente jenes Ineinander, jener zuſammengefaßten geſammelten Lebendigkeit des Gemüths zu zählen oder auch Lebenszuſtände, wo der Geiſt in einer der beſonderen Functionen ſteht, z. B. des Erkennens oder Wollens? Primitiv erzeugt ſich freilich das Leben der Religion in der Ganzheit des Gemüths, in Momenten ungetheilter, harmoniſch zuſammenwirkender Kraft und Lebendigkeit, da durch kein einzelnes Vermögen für ſich Religion entſtehen kann. Aber auf die Augenblicke des ungetheilten Daſeins die Religion beſchränken, hieße ſie ausſchließen von einer großen Reihe von bewußten Momenten, während ſie auf alle Anſpruch macht. Da entſtünde aber der doppelte Uebelſtand, daß viele Zeitmomente nothwendig unfromm, und daß die Religion nicht im Stande wäre, als Princip zu wirken und beſeelend ſich alle Kräfte zu aſſimiliren, wodurch doch dieſe ihre eigene Harmonie und Vollendung erſt erlangen können. Wir ſagen alſo: der Geiſt der Religion kann ſich auch fortſetzen in den Functionen bei ihrem relativen Auseinandertreten, wie wir ja auch von einem Geiſt des Gebetes außerhalb der eigentlichen Momente der Andacht wiſſen (48, 3), und dieſes, weit entfernt der Religion zu ſchaden, vermittelt, da immer wieder Momente der ungetheilten Concentrirung eine Stelle haben, für dieſe eine immer höhere und reichere Einheit. Es muß auch ein religiöſes Wiſſen, Wollen und Fühlen geben, alle dieſe einzelnen Functionen ſind der Religion fähig und bedürftig, wie ja auch die entſprechenden Vermögen für den Begriff der Religion mit conſtitutiv ſind. Schöpferiſch ſind die Momente in der Religion, wo das Gefühl nicht aufgeht im Innewerden eines einzelnen Lebenszuſtandes von Luſt oder Unluſt, der Wille und die Erkenntniß nicht hingegeben iſt an ein einzelnes Object, ſondern wo die Seele bei ſich iſt, aber um in concentrirter Einheit ihrer Kräfte ſich zu Gott zu erheben; die anderen Zuſtände ſind theils vor-

arbeitender, theils verarbeitender Art. — Wenn nun die Religion Sache des Gemüthes oder Herzens ist, so haben wir damit den psychischen Umkreis bezeichnet, den sie verlangt, aber da in demselben Gebiet möglicherweise auch noch Anderes vorkommt, so ist damit die Frömmigkeit noch nicht zureichend beschrieben. Nicht alle Momente des ungetheilten geistigen Daseins müssen fromm sein; denn so gewiß es nur die Religion ist, durch welche alle Kräfte zu vollständiger Entwickelung und Einheit kommen können, so ist doch der Entwickelung des Menschen, auch der Religion eine gewisse Einheit vorauszusetzen, die noch nicht selber wirkliche Religion ist.

§ 47. Wesen der Religion.

Die Religion ist lebendige gegenseitige Bezogenheit Gottes auf den Menschen und des Menschen auf Gott. So ist sie von Gottes Seite Selbstbezeugung zunächst seiner Erhabenheit und Macht, weiterhin seines Willens, von des Menschen Seite primitiv Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott und Hingabe an ihn. Da sie von Gottes Seite mittheilende Beziehung Gottes auf den Menschen ist, so wird auf Grund der absoluten Abhängigkeit und Demuth der Mensch in der Religion erfüllt von göttlichem Leben in Erkenntniß, Freiheit und Seligkeit.

1. Religion ist ein Lebensverhältniß zweier, Gottes und des Menschen, kann also nicht sein, wo nur ein Glied des Gegensatzes lebendig dabei ist. Wäre nur das Subject, so möchte es zu einem idealen Selbstgefühl, vielleicht in Unterscheidung des idealen Ich von dem empirischen kommen, aber wenn nicht hierin wenigstens ein Keim der Unterscheidung des menschlichen Ich von einem realen Anderen enthalten ist, so würde nicht von einem religiösen Verhältniß, sondern nur von einem sittlichen Verhalten zu sich selbst zu reden sein. Abhängigkeit von sich selbst ist vielmehr nur Freiheit. Wäre nur der göttliche Factor wirksam, so könnte von absoluter Abhängigkeit nicht die Rede sein, noch von Mittheilung, denn da fehlte das, was absolut abhängig ist. Es ist nicht zufällig, daß die Religion alten und neuen Testamentes sich selbst

mit dem Namen eines Bundes bezeichnet, womit vielleicht selbst das Wort religio zusammenhängt. Denn in dem Bunde ist eine Gemeinschaft zweier ausgesagt, die beiderseits als festes, gleichsam bindendes Lebensverhältniß gedacht wird.

2. Betrachten wir die objective und subjective Seite dieses Verhältnisses im Allgemeinen für sich. Der Mensch kann nicht für sich allein Religion erzeugen oder machen. Manche zwar meinen das und nennen es natürliche Religion, wenn sie sich mit Gedankenbildern von Gott beschäftigen, die sie sich gemacht, oder nennen sie sittliches Handeln, Unterwerfung unter ein Gesetz Religion; oder endlich gewisse höhere Gefühle, in welchen die Seele gleichsam vibrirt. Aber der Verkehr mit den eigenen Gedankenbildern und den durch sie erzeugten Gefühlen ist nur eine Art Verkehr mit sich selbst und nicht Religion, und ähnlich verhält es sich mit der Unterwerfung des Willens unter Gesetze, die das sittliche Bewußtsein oder Gewissen vorschreibt. Religion setzt ein Göttliches und ein Innewerden des Göttlichen als ihr a priori voraus; ihr Ziel und Streben aber ist die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Es ist ihr zu thun um richtige Gestaltung des an sich vorhandenen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, um seine gegenwärtige Huld und Gnade, weiterhin um Erkenntniß seiner Herrlichkeit und um gottgefällige Selbstgestaltung, mit einem Wort um die sich stets erneuernde Gottesgemeinschaft. Nun ist aber der Mensch schon ursprünglich nur von Gott gesetzt. Wir können die Gottesidee schon ursprünglich nur haben durch Gott und Gottes That; schon insofern ist Religion nicht reine That des Menschen, sondern kommt nur auf Grund der göttlichen That zu Stande. Die göttliche Thätigkeit, welche die Vernunftanlage pflanzte und mit ihr die Fähigkeit, ihn zu vernehmen und sein inne zu werden, muß das Grundlegende auch bleiben. Und nicht bloß erhält Gott die Welt, und mit ihr die menschliche Fähigkeit, die Gottesidee zu fassen, sondern durch ihn wird auch die Gottesidee lebendig und wirksam. Wir wissen in jedem Augenblick Gott nur durch Gott und durch seine lebendige manchfache Bezeugung wird die Religion, wo sie ist, in ihrem Fortgang erhalten. Was so dem Subject von Causalität für die Religion übrig bleibt, ist das Sichhaben, Fühlen, Wissen, Wollen

in der Abhängigkeit von Gott auf Grund eines perennirenden Lebenszuſammenhanges mit Gott.[1]

Andererſeits iſt aber für das Weſen der Religion ebenſo weſentlich die ſubjective Seite. Subjective Religion oder Frömmigkeit iſt eine lebendige Bezogenheit auf Gott, alſo nicht Quietismus. Mit dem Erlöſchen der lebendigen Bethätigung des Subjects würde die Religion erlöſchen. Gehört doch auch zur Selbſtbezeugung Gottes, damit ſie erreiche was ſie will, eine Thätigkeit des Menſchen. So folgt, daß Religion dem Menſchen nicht gleichſam von außen kann angethan werden, ja auch nicht angeboren ſein. Sie iſt eine Lebensbethätigung des ſchon Seienden. Alſo iſt ſie auch nicht durch äußere Offenbarung für ſich zu ſetzen; ebenſowenig iſt ſie da, wo einer nur durch die Gemeinſchaft paſſiv bewegt wäre, ohne einen focus eigener ſubjectiver Frömmigkeit. Dieſe Bethätigung des Subjects iſt aber von der Art, daß ſie ſich nicht als etwas Primitives weiß, ſondern ſie weiſt durch ſich ſelbſt auf eine primitive That Gottes zurück.[2]

3. Dieſe lebendige *Bezogenheit* zwiſchen Gott und dem Menſchen iſt auf des Menſchen Seite vor Allem *Bewußtſein der abſoluten Abhängigkeit von Gott*, welche aber, damit Frömmigkeit zu Stande komme, anerkannt und *bejaht* ſein will. — Die abſolute Abhängigkeit, die keinen Widerſpruch gegen die menſchliche Freiheit bildet, iſt gegeben durch das Grundverhältniß zwiſchen Gott und der Welt. Gott allein iſt das ſelbſtgenugſame ſich und alles außer ihn ſchlechthin ſetzende Leben, die Creatur iſt ſogar in ihrem Sein das heißt ſchlechthin von Gott abhängig. Die Abhängigkeit des Menſchen von den Naturmächten iſt von dieſer abſoluten Abhängigkeit ſpecifiſch verſchieden, denn ſie hat ein theilweiſes Freiheitsgefühl der Welt gegenüber zu ihrer Begleitung und Grenze, ja dieſes Freiheitsgefühl der Natur gegenüber ſteigert ſich durch das Bewußtſein, daß die Natur mit uns von einem Höheren ſchlechthin abhänge. „Iſt Gott für mich, wer mag wider mich ſein?“ Wo immer alſo, auch im Heidenthume wirkliche Frömmigkeit iſt, da iſt

[1] Darin iſt allerdings der Factor der Freiheit enthalten. Wenn aber jetzt Manche dieſe für die Religion ſo geltend machen, daß ſie ſie mit der Abhängigkeit coordiniren, ſo vergeſſen ſie, daß auch die Exiſtenz der Freiheit ſtets von Gott abhängt.

[2] Das liegt auch darin, wenn Schleiermacher das abſolute Abhängigkeitsbewußtſein in einem „Getroffenſein“ von Gott begründet ſieht.

auch wie Erhebung über die Natur und Sichtbarkeit, alſo Freiheit ihr gegenüber, ſo Gefühl oder Innewerden abſoluter Abhängigkeit geſetzt geweſen durch Erfahrung eines Eindrucks von Gottes gegenwärtiger unendlicher Macht, mag auch die Ausprägung dieſes Gefühls in Vorſtellung oder Begriff unvollkommen, z. B. polytheiſtiſch, alſo mit dem Grundgefühl im Widerſpruch ſein. Jedoch kommt die Freiheit auch noch in anderer Weiſe als der Natur gegenüber, für die Religion in Betracht, nämlich auch Gott gegenüber, ohne einen Widerſpruch gegen die göttliche Macht zu bilden, durch welche die Freiheit geſetzt iſt und beſteht. Wir werden das bloße Gefühl abſoluter Abhängigkeit noch nicht mit Schleiermacher ſchon Religion nennen dürfen. Da es auch (S. 548) ein widerwilliges Gefühl dieſer Abhängigkeit gibt, ſo iſt zur ſubjectiven Religion noch zu fordern die Bejahung, das Wollen dieſer abſoluten Abhängigkeit und des Gefühls derſelben und das iſt die Demuth, die Grundlage, ja erſte Daſeinsform aller Frömmigkeit. Wir haben aber ferner[1] auch gefunden, daß wie das Gefühl und der Wille, ſo auch ein Erkennen ſchon zur Conſtituirung der Religion gehört und ebenſo zum Wachsthum. Das Innewerden der abſoluten Abhängigkeit iſt in dem Menſchen ein bewußter Lebenszuſtand und heller oder dunkler, Bewußtſein von der abſoluten göttlichen Cauſalität oder Macht. Vermöge der Demuth fühlen und wiſſen wir, daß wir ohne Gott nicht leben können, daß in ihm der Urquell und das Ziel unſeres Lebens liegt, aber ſo, daß wir dieſe Abhängigkeit von ihm auch wollen, ihr Bewußtſein pflegen und gegenwärtig erhalten können. Und da Gott ſich dem Gefühl nicht bloß als die Macht, ſondern auch als die Heiligkeit und Gerechtigkeit, endlich als die Liebe bezeugen, und dem Gemüth einen entſprechenden Eindruck von ſich geben kann, ſo kann ſich eine immer reinere und reichere Anſchauung und Erkenntniß von Gott bilden.

Anmerkung 1. Obwohl nun aber nach dem Ausgeführten die Religion nichts Unwillkürliches iſt und kein bloßes Naturgewächs, mithin von Haus aus ethiſcher Art, ſo folgt daraus doch nicht das Recht, das Gewiſſen als ihren Anfang zu ſetzen. Das erſte Moment in ihr iſt vielmehr die abſolute Abhängigkeit, dieſes vom Willen Unabhängige, unwillkürlich Vorhandene und ſich Bezeugende. Erſt das Zweite iſt dann, daß der Menſch ſich ſeiner Wahrheit, d. h. dieſer Abhängigkeit gemäß verhalte damit er fromm ſei. Allerdings alſo gehört zur Religion, damit

[1] § 46.

ſie wirklich werde, auch Freiheit im Verhältniß zu Gott, nicht bloß abſolute Abhängigkeit. Beides zu ſetzen wäre dann ein Widerſpruch, wenn unſere Freiheit als abſolute ſollte gedacht werden. Aber beides ſtimmt zuſammen, wenn in demſelben göttlichen Willen, von welchem wir in unſerem Sein abſolut abhängig ſind, das Wollen unſerer Freiheit, das Wollen der Bethätigung unſerer Kräfte eingeſchloſſen iſt, durch welche unſer Sosein wenigſtens mitbeſtimmt wird. Die Freiheit Gott gegenüber im Gebrauch unſerer Kräfte hebt alſo nicht auf, daß wir wie ſchlechthin ohne unſer Zuthun von ihm geſetzt, ſo ſtets in unſerem Sein von Gott abſolut abhängig ſind. Und dieſe auf das Sein ſich erſtreckende Abhängigkeit erfährt durch unſere Freiheit keine Beſchränkung. Falſch iſt mithin der Satz: man könnte in der Frömmigkeit ebenſo gut abſolute Freiheit, wie abſolute Abhängigkeit ſehen.[1]

Anmerkung 2. Haſe will Gott und den Menſchen ſo unterſcheiden: dieſer ſei der werdende Gott, Gott der vollkommene Menſch. Bei ſolcher Beſtimmung würde für eine abſolute Abhängigkeit allerdings keine Stelle bleiben, aber auch nicht für Gottes abſolute und ſchöpferiſche Freiheit. Die richtige Unterſcheidung beider muß auf den Begriff von Gottes Aſeität und alleiniger Selbſtgenugſamkeit zurückgehen, die nicht Ziel oder Aufgabe des Menſchen ſein kann.

4. Die Frömmigkeit iſt die höchſte Stufe des Selbſtbewußtſeins, ja die höchſte Lebensform des Geiſtes überhaupt.[2] Zwar fehlt es nicht an Solchen, die ſagen, die abſolute Einheit ſei erſt erreicht, wenn der Geiſt nicht mehr Gott objectiv ſich gegenüber habe; die Religion ſtehe noch im Dualismus, denn ſie halte am Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen feſt, alſo ſei erſt im abſoluten Wiſſen oder in dem abſoluten Freiheitsgefühl, durch die dieſer Dualismus überwunden werde, die höchſte Einheit erreicht.[3] Allein Dualität iſt nicht Dualismus, ſondern Vorausſetzung lebendiger Einheit. Dagegen käme gerade durch jene Theorien ein Dualismus in den Menſchen, denn ſoll das Denken zur Vollkommenheit nur kommen können durch ein abſolutes Wiſſen, von welchem das Religiöſe und Ethiſche abſorbirt oder ausgeſchloſſen würde, ſo hieße das, der theoretiſche Geiſt ſtehe in weſentlichem Widerſpruch mit der Welt des Willens und Gemüths und darin latitirt Dualismus, und ähnlich verhält es ſich, wenn ein abſolutes Freiheitsbewußtſein als das Ziel imaginirt würde. Während jede Art des Pantheismus entweder die Welt von Gott oder Gott von der Welt abſorbirt werden läßt, mithin beide als ſich ausſchließende feindliche

[1] Das erkennt auch Lipſius a. a. O. § 29. 38 der 2. Ausg. 1879 an.
[2] Vgl. Schleiermacher, Chriſt. Glaube I, § 5.
[3] Oder gar erſt in atheiſtiſchem ſ. g. „Monismus".

Größen behandelt, so ist es der Religion gegeben, widerspruchslos die oberste, alle Gegensätze in sich einigende und bestätigende Einheit zu erreichen, ja zu erfahren, weil wir mit der Welt und allen ihren Sphären uns von Gott absolut abhängig und in ihm schlechthin geborgen wissen.

5. Inhalt der Religion. Von Gottes Seite kommt Religion durch Mittheilung göttlichen Lebens zu Stande. Die Mittheilung ist vermöge der Liebe Gottes Selbstmittheilung, aber immer auf dem Grunde der absoluten Abhängigkeit von ihm und durch Bejahung derselben, welche die göttlichen Kräfte an sich zieht. Diese Mittheilung gestaltet sich dem göttlichen Wesen, und dessen Inhalte gemäß. Sie ist erstens gerichtet auf die Erkenntniß der Wahrheit, sei es auch zunächst in Form der Ahnung oder geistigen Intuition so zwar, daß die mitgetheilte Erkenntniß auch Sache des Gefühls und Willens wird. Das Gefühl für sich kann, nur mit sich selbst beschäftigt und auf sich bezogen, leicht einseitig und eigennützig werden. Aber im wahren Erkennen Gottes ist reine Freude an dem Gegenstand, den der Geist in sich walten läßt. Auch die Erkenntniß Gottes ist Selbstzweck, ein Gut in sich selbst. Auch das Erkanntwerden Gottes ist Gottes Verherrlichung, wie des Menschen Seligkeit. Aber die religiöse Erkenntniß Gottes ist von der dialektischen und discursiven unterschieden. Es bedarf zu jener keiner Gelehrsamkeit noch hoher intellectueller Ausbildung, sie ist garnicht Sache der Gebildeten als solcher, sondern Sache des einfachen gläubigen Gemüthes, das in ursprünglicher Weise des gegenwärtigen Gottes inne wird. Auch in dem vollendeten religiösen Erkennen wird aber der Unterschied von Object und Subject nicht ausgelöscht sein. Zwar das wahre Wissen von Gott entsteht nur durch ein Sein und Sichwissen Gottes in uns, das Wissen setzend ist, seine Gedanken zu unseren Gedanken macht, aber all unser wahres Wissen von Gott ist dadurch vermittelt, daß wir wissen, von Gott gedacht, gewußt, geliebt zu sein. Und so weiß weder Gott sich als uns, obwohl wir als sein Werk in sein Sichwissen eingeschlossen sind, noch wissen wir uns als Gott, obwohl er in unserm Wissen mit enthalten ist, sondern ihn wissen wir als den Setzenden und Gebenden, uns als von ihm Gewollte und Empfangende. So bleibt der Unterschied bewahrt. Aber nur weil Gott die Wahrheit ist, gibt es etwas in sich Wahres, also wirkliche Er-

kenntniß. — Aber nicht minder empfängt der Fromme auch Antheil an der göttlichen Freiheit, nicht bloß in dem negativen Sinn der Befreiung von endlichen Begehrungen oder der Unabhängigkeit von der Welt, wie die Freiheit der Apathie oder der Ataraxie, die den Geist in Armuth und Oede beläßt, sondern in dem Sinn der positiven Kraft, mit der sich der Fromme ausgestattet weiß, der Macht der Weltüberwindung,[1] ja der Aneignung derselben zum Organ und Darstellungsmittel. Dieses Kraftgefühl, den königlichen Geist verleiht das Christenthum, wenn es verkündet: „Alles ist euer", der Sieg mitten im Kampf und scheinbaren Unterliegen.[2] Hat der Mensch seine Isolirung, auch die des Willens Gott gegenüber aufgegeben in Hingabe an Gott, der seinerseits diese Hingabe erwiedert in Mittheilung seines Sinnes und Geistes, so will der Fromme, was gelingt, und es geschieht, gelingt, was er will. — In dem freien Leben der Liebe und Erkenntniß, das die Religion gibt, ist der Mensch auch theilhaft der Seligkeit. Man unterscheidet glückselig und selig so, daß das letztere Wort auf den idealen unendlichen Gehalt blickt, das erstere nicht. Selig ist, wer des höchsten Gutes theilhaft ist. Dazu gehört, daß alle Kräfte in Energie und Harmonie ungehemmt spielen. Da nun in der Religion alle Kräfte ihre teleologische Vollkommenheit haben und Gott selbst für den Geist das höchste Gut geworden ist, wie sollte da die Seligkeit fehlen? Nimmt man hinzu, daß in der Religion der Mensch nicht bloß als einzelner isolirter vor Gott dasteht, sondern daß von dem Gott, der für ihn ist, Alle gewollt sind als theilhaft werdend der Gotteserkenntniß, Freiheit und Seligkeit, so ist in ihr nicht bloß das persönliche Selbstbewußtsein befriedigt, sondern auch das erweiterte oder das Gattungsbewußtsein. In dem Anschauen und Genießen Gottes, wie in dem liebenden Umfassen der Gemeinde Gottes als der Familie des kinderreichen Vaters, die ihn erkennen dürfen, wie sie von ihm erkannt sind, feiert der Geist den ebenso lebensvollen, als stillen und seligen Sabbath.

[1] 1 Joh. 5, 4. 5.
[2] Joh. 16, 33. 1 Kor. 3, 22.

§ 48. Glaube.

Der Glaube als Sache des Herzens ist die religiöse Grundthätigkeit, Activität und Empfangen in sich einigend. Beides manifestirt sich in der wesentlichsten Function des Glaubens, dem Gebet. Er ist aber im Zeitleben im Werden, d. h. in der Allmählichkeit des Wachsens.

1. Den solennen Ausdruck für das normale Verhalten des Menschen in der Religion hat auf Grundlage des A. T. das Christenthum an dem Wort Glauben, *πίστις*. Er bezeichnet treffend die Stellung des Gemüthes zu Gott, durch welche mittelst göttlicher Herablassung die Religion sich verwirklicht. Denn in der *πίστις* nach ihrem biblischen Sinn haben sich einmal lebendige Empfänglichkeit und Freithätigkeit geeinigt. Zwar das von Gott gewirkte Erregt- oder Bestimmtwerden ist in der Religion das Erste. Aber die Wirkung ist nicht ein bloßes Erleiden. Gott will nicht bloße Passivität; sein Thun ist erregend zur That. Folgt nun der Wille freithätig dem Zuge zu Gott,[1] so einigt sich Selbstbestimmung und Bestimmtwerden in dem durch Gott bestimmt sein Wollen. Und nun hat der durch Gottes Kraft bestimmte und erfüllte Wille, wonach er verlangte; er wird erhoben über das Sichtbare und über sich selbst durch Hängen an dem Unsichtbaren,[2] das ebenso verläßlich, wie zugänglich ist. — Nicht minder aber liegt in der *πίστις* auch das Moment des religiösen Erkennens. Oft zwar wird das Wort Glaube auch in dem Sinn von Meinen, von einem formell unvollkommenen, d. h. unklaren, ungewissen Wissen gebraucht, das kaum ein subjectives Ueberzeugtsein ist; und nach der inhaltlichen Seite bezeichnet man mit Glauben oft ein unvollständiges Wissen, das bei dem Allgemeinen stehen bleibt oder bloß Historisches zu seinem Gegenstande hat. Allein statt dessen ist im religiösen Glauben vielmehr feste Gewißheit, ja die Urgewißheit von Dem, worin alles Andere erst seine Begründung hat. Denn im Glauben wird die Gegenwart Gottes im Geiste vernommen und zwar als gemeinschaftstiftende zwischen Gott und dem Menschen, daher liegt auch nach der inhaltlichen Seite in dem Glauben

[1] *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5.
[2] Hebr. 11, 1.

ſchon ein principielles oder keimartiges Wiſſen einer Totalität, eines Ganzen, denn er iſt mit dem gegenwärtigen Gott verbunden.[1] Es iſt in ihm eine Luſt, wie an allen Mittheilungen Gottes, ſo an Gotteserkenntniß; und was er von ſolcher fundamentalen Erkenntniß in ſich hat, das kann und ſoll die denkende Function aus ſich herausſetzen und ins Leben verarbeiten.[2] — Endlich iſt dem Glauben auch die perſönliche Betheiligung des Herzens weſentlich.[3] Weil aber ſo der Glaube ſubjectiverſeits durch Erkennen, durch Wollen und Vertrauen und durch perſönliche Betheiligung das Band iſt, das den ganzen Menſchen im Gemüthe mit Gott verknüpft, ſo kann man auch nicht ſagen, daß das, was ſein Weſen ausmacht, je aufhören könne. Die ſcheinbar entgegengeſetzt lautende Stelle[4] redet nur vom Aufhören der Erkenntnißform, die der Glaube im Unterſchied vom Schauen hat, in das er nach dieſer Seite als in ſein Höheres aufgehoben wird. Das weſentliche in ihm iſt die Stellung des Gemüths, wo aus einſeitigen Functionen die Seele zurückgerufen iſt in das Gleichgewicht, um mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen Kräften mit Gott verbunden zu ſein.

2. Das Gebet iſt die eigenthümlichſte Aeußerungs-, ja wir können ſagen Daſeinsweiſe der Religion; denn es iſt die unmittelbare Darſtellung des das Innere bewegenden göttlichen Lebens. Sind die Saiten der Seele angeſchlagen durch die göttliche Berührung, ſo gibt ſich das Daſein der inneren Bewegung innerlich kund im Gebet, äußerlich in Geberde, Ton und Wort. Das Gebet iſt der Lebensodem der Seele. Die nicht mehr betende Seele hat aufgehört, ſich zu der höchſten Lebensfunction zuſammenzufaſſen; was ohne Gebet noch gelebt wird von Leben, iſt ein gedrücktes, oder in Endlichkeiten und der Vielheit des Thuns oder Bewußtſeins zerfahrenes Daſein, ohne das menſchenwürdige Bewußtſein von dem Woher und Wohin? Zu dem Glauben ſteht das Gebet in dem Verhältniß, daß es deſſen unmittelbare Activität iſt, ſei es in Bitte, oder in Dank und Preis. Das Gebet iſt der mit Gott redende Glaube. Wie wir aber in dem Glauben zwei ſcheinbar entgegengeſetzte

[1] 1 Joh. 2, 27. 20: „Ihr habet die Salbung und wiſſet Alles.“ Kol. 2, 3.
[2] § 46 S. 550.
[3] Röm. 10, 10 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται.
[4] 1 Kor. 13, 12. 13.

Seiten fanden, so sind je nach dem Uebergewicht der einen oder anderen dem Gebetsleben zwei entsprechende Functionen eigen. Wie das leibliche Leben sein Bestehen hat in dem Wechsel des Ein- und Ausathmens der Lebensluft, des Ein- und Ausströmens des Blutes in dem Herzen, so besteht auch das geistliche Leben durch das Wechselspiel des gläubigen *Erbittens* oder *Empfangens*, wodurch göttliche Lebenskräfte von dem Menschen angezogen werden, und andererseits des sich Gott gebenden opfernden Gottesdienstes in Ergebung oder in Dank, der im Preise Gottes selig ausruht. Wie aber ferner im leiblichen Leben der Proceß nicht sistirt ist durch das Ausströmen des Eingeathmeten, sondern in diesem selbst schon wieder der Reiz liegt zur entgegengesetzten Function, so auch geht es auf religiösem Gebiet durch Bitten zum Haben, vom Haben zum Geben und Opfern, vom Geben wieder zum Bitten und Nehmen, und in diesem Wechsel des Empfangens und der Darstellung, des Bittens und des Opferns schreitet das creatürliche Leben der Frömmigkeit fort.

3. Da aber endlich die *Stufen des Glaubens* verschieden sind nach dem Maße der Entwickelung der einzelnen Vermögen, von deren normaler Ausbildung (§ 46, 5) die Kraft, Vollkommenheit und Stetigkeit der Frömmigkeit abhängt, so liegt in dem Glauben auch der normale Trieb, zur Ausbildung dieser einzelnen Vermögen nach ihrer Art wirksam zu sein. Diese kann zwar nur so geschehen, daß der Mensch aus jener ungetheilten Einheit übergeht in eine der einzelnen Functionen, Erkennen oder Thun oder Fühlen. Dennoch braucht der Geist dadurch dem Gebiete der Frömmigkeit sich nicht entrücken zu lassen (S. 550), sondern auch in diesen einzelnen Functionen kann gleichsam mittönend das Glaubens- und Gebetsleben fortdauern, und das nennt die christliche Sprache den *Geist des Gebets*. Aber immer ist aus jeder dieser Functionen in jene Einheit zurückzukehren, zu religiösen Momenten im engern Sinn, wo der Mensch in Glauben und Gebet vor Gott gesammelt ist. Die beiden Pole des Nehmens und Gebens, des Bittens und Dankens bilden in der normalen menschlichen Persönlichkeit die lebendige und doch feste Axe, um welche als um das Primäre das ganze Leben der secundären Functionen kreist.

Als die Urſache, warum das Leben der Religion oder des Glaubens Stufen zu durchlaufen hat, iſt keineswegs urſprünglich die Sünde zu bezeichnen. Vielmehr fordert die ethiſche Beſtimmung des Menſchen ſeine ethiſche Selbſtſetzung, und dazu iſt eine Succeſſion, ein Eingehen in eine Geſchichte erforderlich. Ein unwillkürliches, angeborenes durch Gott im Bewußtſein geſetztes Gefühl der abſoluten Abhängigkeit iſt allerdings als Möglichkeit der Frömmigkeit zu fordern, aber der Wille hat dieſe Abhängigkeit und deren Gefühl erſt noch ſelbſt zu wollen, und ſo Gottes That bejahend oder reproducirend zur eigenen That zu machen.[1] Geſchieht das, ſo kann Gott dem ſich hingebenden Geiſt auch Weiteres mittheilen, als die bloße Kunde von ſeiner abſoluten Cauſalität, nämlich das Wiſſen von ſeinem Willen, dem gerechten und heiligen, dem weiſen und liebenden, und damit von dem Weltziel, ja nicht bloß Kunde, ſondern auch Selbſtmittheilung an ihn gelangen laſſen. Dieſe doppelſeitige Hingabe Gottes an den Menſchen, des Menſchen an Gott iſt ethiſcher Art und fordert daher Geſchichte. — So wenig aber die Sünde Urſache jener Allmählichkeit iſt, ſo wenig iſt doch auch dieſe Allmählichkeit Urſache der Sünde. Zwar fehlt der früheren Stufe noch das ſpäter zu Erreichende und jene iſt inſofern mangelhaft. Aber an ſich oder abſolut betrachtet, kann doch jede Stufe ſein, was ſie ſoll. Die Idee oder das Ideal des Menſchen umſchließt auch ſeine normale Entwickelung, alſo die Stufen der Verwirklichung als gottgewollte, und ſo wäre es ſogar ſchief, in dieſer Allmählichkeit ein Uebel zu ſehen. Sie iſt ein Gut, weil nur durch ſie es möglich wird, daß der Menſch in ſeinem Vorwärtsſchreiten an ſeiner Selbſtſetzung ſich betheilige und eine in Gott freie, ſelbſtändige Perſönlichkeit werde, nach dem Worte unſeres Paul Gerhard: „Was langſam naht, faßt man gewiſſer, und was verzeucht, iſt um ſo ſüßer“. Der Lehrſatz von der guten Allmählichkeit der Verwirklichung der Religion ſteht aber ſowohl entgegen der Meinung von einem goldenen Zeitalter der Welt in dem Sinn, als wäre der Menſch, wie er aus Gottes Hand kam, ſchon abſolut vollendet geweſen, und ſeine Aufgabe nur, das Geſetzte zu bewahren,[2] als dem Irrthum eines Pelagianismus, der um der natürlichen Güte

[1] § 47.
[2] § 42.

des Menschen willen die Nothwendigkeit wachsender Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen zu dessen allmählicher Selbstverwirklichung abschneidet. Was dem Menschen höheren Werth geben kann, kann ihm nicht werden ohne seine Betheiligung, alle geistigen Güter als wirklicher Besitz sind, wie schon das griechische Sprüchwort sagt, nur um Arbeit feil. Andrerseits kann nicht eine That die actuelle Vollendung geben. Der Mensch ist unendlichen Wesens durch unendliche Empfänglichkeit oder durch Empfänglichkeit für das Unendliche, das sich ihm je nach der Reife seiner durch ihn mit auszubildenden Empfänglichkeit mittheilt. Das Thier hat seine Grenze, die es nicht übersteigen kann; der Mensch ist zu unendlichem Fortschritt ausgerüstet, und dieses Gesetz gilt auch noch innerhalb des christlichen Lebens. Zur Glaubensgerechtigkeit muß kommen die Lebensgerechtigkeit; die Wiedergeburt durch den Glauben macht noch nicht sofort alles fertig, selbst vom Glauben heißt es: aus Glauben in Glauben.[1]

§ 49. Die Gemeinschaft in der Religion.

Die Religion hat in ihrem Entstehen, Wachsen und Bestehen die Beziehung auf Gemeinschaft wesentlich an sich; die religiöse Gemeinschaft, obwohl ihrem Begriff nach Eine, stellt sich doch in der räumlichen und zeitlichen Schranke als eine Vielheit dar. Jede dieser einzelnen Gemeinschaften, sofern sie nicht bloß fließender, unvollkommener Art ist, weist auf einen einzelnen historischen Stifter hin, der ihr ihre Eigenthümlichkeit aufprägt. Jene Vielheit der religiösen Gemeinschaften darf aber die Bestimmung nicht verläugnen, in Eine überzugehen, welche, um allumfassend zu sein, von Einem Stifter auszugehen hat, der das schlechthin universelle Princip in sich tragen muß.

Schleiermacher, Der christl. Glaube I, § 6. 10. S. 32 ff. 56 ff.

1. Wenn irgend wo, könnte man denken, sei auf dem Gebiete der Religion die menschliche Gemeinschaft etwas Unwesentliches, Zufälliges. Denn der für die endlichen Gebiete so mächtige Impuls zur Gemeinschaft, die Nothwendigkeit der Ergänzung scheint hier keine Stelle zu haben, da keiner fromm sein kann für den andern, so wenig als sittlich;

[1] Röm. 1, 17. Eph. 1, 4. 2, 10. 4, 15.

ja auch wenn der Zug zur Gemeinschaft bestimmter sittlich aufgefaßt wird, so scheint für den Frommen das Bedürfniß religiöser Gemeinschaft dadurch ausgeschlossen, daß es in der Religion um Gott zu thun ist, und nicht, wie im Gebiete des Sittlichen um Menschen, Gott aber und nur er stets das religiöse Bedürfniß zu stillen vermag. Aber so gewiß die Religion ein persönlicher Vorgang zwischen Gott und dem Menschen ist, und so wenig die religiöse Gemeinschaft die Gemeinschaft mit Gott selbst ersetzen kann, weil vielmehr Gott selbst und seine That zur Wirklichkeit der Religion gehört, so ist doch *einmal Gott selbst nicht recht* erkannt noch verehrt, wenn wir in ihm nicht den Schöpfer und Vater eines großen Geisterreiches erkennen. Ich darf nicht meinen, daß Gott nur zu mir ein Verhältniß habe, und sein Thun aufgehe in dieser Thätigkeit; das wäre Egoismus und nicht Frömmigkeit, da wäre er als ein partikulares Wesen gedacht. In der Religion muß ich ihn haben wie er ist, und mich selbst so wollen, wie er mich haben will, d. h. mich vor ihm betrachten als *Glied eines Ganzen*, nicht als einen Isolirten. Ihn muß ich ansehen als den, der auch für Andere thätig ist, auch durch seine Thaten an Anderen für mich sein will, wie er will, daß seine That an mir auch geschehen sei für Andere. Der Isolirung aber läge die Anmaßung zu Grunde, in sich das Ganze sein zu wollen, ohne in einem höheren Ganzen wieder befaßt zu sein als dienendes und empfangendes Organ. Zu dieser theologischen Begründung der religiösen Gemeinschaft kommt noch die *anthropologische*, die auch schon für die niedrigeren Stufen eine Bedeutung hat. Wir sahen früher,[1] daß die einzelne Persönlichkeit sich erst durch wahres Gattungsbewußtsein vollendet oder durch die Liebe. Der innere Zusammenhang aller geistigen Sphären mit dem Ethischen ist der Grund, daß immer das Gattungsbewußtsein sofort wie wir sahen ergriffen wird, wo in irgend einem geistigen Gebiete etwas Großes hervortritt. Dieses nun gilt für die Religion in ausgezeichnetem Maße. Der Geist der Religion regt zum Austausch in Mittheilen und Empfangen auf das Kräftigste an, weil es sich hier um das wahre Leben selbst handelt. Die Manchfaltigkeit der Gaben und Kräfte, da sie alle von der Religion beseelt sein wollen, bewirkt keine isolirende Selbständigkeit oder Trennung, sondern belebt

[1] § 41.

und befruchtet den Austauſch. Der Menſch als Glied eines Organismus von Gott geſetzt, iſt in ſeiner Wahrheit nur, wenn er die Intereſſen der Gattung zu den ſeinigen macht und gleichſam durchzogen wird von dem Geiſte des Allgemeinen. Wiederum der göttlichen Idee der Gattung iſt nicht genügt, wenn ihre Glieder nur an ſich zuſammengehörig ſind. Dieſe Zuſammengehörigkeit muß auch actuell ſein im lebendigſten Bewußtſein und Willen derſelben. Beides zuſammen iſt der Gemeingeiſt. Erſt durch den Gemeingeiſt kommt der Organismus der Menſchheit zu ſeiner realen Wirklichkeit.

2. Die Religion iſt in ihrem Entſtehen und Beſtehen Gemeinſchaft bildend. Das Gattungsbewußtſein muß auf allen Stadien mit dem Gottesbewußtſein ſich einigen. Nach Grund und Ziel iſt die Religion das Univerſalſte. Daher ſtrebt jeder vom Geiſt der Religion wahrhaft Ergriffene der Gemeinſchaft zu, ſie zu ſtiften, wenn ſie nicht da iſt, ſich anzuſchließen und ſo wenigſtens an ihrer Reproduction oder Erhaltung ſich zu betheiligen, wenn ſie da iſt. Das folgt neben dem bisherigen auch aus dem Geſetz menſchlicher Entwickelung.[1] Die Religion bedarf ihrer angemeſſenen Anregung und Vehikel, wodurch ſich ſchon ein Unterſchied von Mittheilenden und Empfangenden bildet. Dazu kommt die Verſchiedenheit der Gaben und der Generationen. Was die Einen von religiöſem Beſitz darbieten, das ſoll die Anderen einladen zum Mitgenuß und zur Nachbildung. Immer könnte es nur Unreines, die freie Circulation des göttlichen Lebens Hemmendes ſein, was den einzelnen Frommen hindern könnte, religiös geſellig zu werden. Der Separatismus iſt eine religiöſe Krankheit. Doch hat die geſunde Frömmigkeit auch vor dem entgegengeſetzten Fehler falſcher Ausbildung des Gattungsbewußtſeins ſich zu hüten, nämlich vor einer Mittheilungsſucht, die nicht im Verhältniß ſteht zur inneren Wahrheit und Lebenskraft der perſönlichen Frömmigkeit. Dieſen beiden Fehlern des zu Wenig und des zu Viel nach Seiten des mittheilenden Gattungsbewußtſeins ſtehen aber auch zwei Fehler auf Seiten des Empfangens zur Seite. Einmal das bloß paſſive Empfangen von Anderen, wo die Frömmigkeit vielmehr eine bloße Sache des Gedächtniſſes und der Autorität wird. Der fromme Gemeingeiſt nach ſeiner Wahrheit unter-

[1] § 41.

drückt nicht die Persönlichkeit, sondern schließt ihre Lebendigkeit ein. Der andere Fehler ist die Verschlossenheit oder Stumpfheit, die in den religiösen Ideenkreis Anderer einzugehen und von ihnen zu empfangen nicht Lust hat und ihnen so die Gemeinschaft versagt. Da ist, zumal wenn richterisches Wesen und Selbstgenugsamkeit dazu kommt, ein sich selbst schädigendes Ablehnen von Werken und Gaben, die Gott Anderen auch für uns geschenkt hat. Dieses Separatismus können nicht bloß Einzelne, sondern auch Gemeinschaften sich schuldig machen, sie werden aber, je mehr diese Enge und diese Selbstüberhebung bei ihnen zunimmt, wie groß oder wie klein ihre Zahl sei, desto mehr zur Secte.

3. Die verwirklichte Gemeinschaft derer, welche in Einheit Gott verehren, heißt Gemeinde, mit christlichem Ausdruck Kirche. Und da nicht minder die Menschen insgesammt für Gottes Anschauung Eine Gattung sind, als Gott Einer ist, da sie nach seinem Willen Einen Organismus bilden sollen, Ein Reich Gottes, dessen Mittelpunkt das Leben der Religion ist, so folgt, daß auch die Kirche nach ihrem Begriff Eine sein muß. Ein Gott, Eine Welt, Eine Kirche! Damit scheint nun die Vielheit ausgeschlossen, und man könnte sie lediglich aus Sünde ableiten wollen, durch welche das universale einigende Princip zurückgedrängt und dagegen Schranken aufgezogen werden. Allerdings ja werden durch die Sünde die Unterschiede zu Widersprüchen und trennenden Gegensätzen. Allein an sich ist Unterschied noch nicht Scheidung. Auch ohne Sünde ist ein engerer Zusammenschluß zu einer Gruppe nach Wahlverwandtschaft möglich, wovon die Kehrseite ist die geringere Intensität unmittelbarer Gemeinschaft mit Anderen, Besonderung wenn auch nicht Sonderung. Im Zusammenhang mit der natürlichen Individualität, die auch als Familien- und Nationaltypus auftritt, kann eine große Verschiedenheit in der Reihenfolge der durch die religiöse Entwickelung anzueignenden verschiedenen Momente sich ergeben ohne Sünde; wobei die einander Verwandteren und Verständlicheren sich enger an einander anschließen werden. Aber Abgeschlossenheit gegen irgend einen Theil würde auf Sünde weisen und die vielen religiösen Gemeinschaften würden, wenn Sünde nicht wäre, doch stets auch für einander zur religiösen Gastfreundschaft geöffnet sein. Diese Vielheit müßte daher, um unschuldig zu bleiben, sich doch wieder betrachten lassen als werdende wirkliche

Einheit der Kirche, als Stufen mit dem inneren Trieb zur vollſtändigen Verwirklichung derſelben.

4. Sei aber die Entwickelung eine ſündige oder nicht, ſo muß jede der religiöſen Gemeinſchaften, ſoll ſie nicht auf bloß untergeordneter Stufe ſich halten und fließender Art ſein, einen hiſtoriſchen Ausgangspunkt oder Stifter haben. Wenn es dabei nicht verbleiben darf, daß jeder nur fromm iſt für ſich, — denn ſonſt würden die zu Einem Centrum, zu Gott hinſtrebenden Individuen unter ſich wie Radien ſein, die ſich nicht berühren, mit Gott verbunden und doch atomiſtiſch unter ſich ſein, — ſo fragt ſich, wie ſoll eine religiöſe Gemeinſchaft, und zwar eine ſtetige und feſte ſich bilden? Die bloß Empfänglichen können die religiöſe Gemeinſchaft nicht ſtiften, ſondern durch vorherrſchend Mittheilende müßen ſie angezogen, erweckt und im Antheil an ihrem religiöſen Gehalte geeinigt werden. Wiederum die Mittheilungsfähigen können den religiöſen Gemeingeiſt nicht durch Verabredung oder Wahl erzeugen. Das wäre nur denkbar, wenn die Religion etwas Gemachtes, Erſonnenes wäre. Sondern nur durch höhere, auf Gott zurückzuführende Ausrüſtung und darin gegründete Vollmacht wird es ihnen gegeben ſein, durch Darſtellung ihres religiöſen Lebens anziehend, ſammelnd auf ihren Kreis, ſei er klein oder groß, zu wirken, und in der Sammlung um ſolchen Mittelpunkt oder Namen und in der Nachbildung und Fortſetzung des von ihnen dargeſtellten religiöſen Lebens können nun die zuvor atomiſtiſch wie todte Kohlen neben einander Liegenden ſich ihrer Einheit bewußt und vom Gemeingeiſt ergriffen werden, und damit iſt religiöſe Gemeinſchaft da. An dieſem hiſtoriſch erkennbaren Mittelpunkt haben ſie dann das Band der religiöſen Gemeinſchaft und die Möglichkeit des Sicheinswiſſens gefunden. Für jede beſtimmte Religionsgemeinſchaft iſt aber die Einheit des Stifters erforderlich; eine Vielheit von Stiftern in demſelben Kreis würde geradezu ſtörend für die Gemeinſchaft wirken, und dem Zwecke ihrer Ausrüſtung nicht entſprechen. Geſetzt nämlich, dieſe Stifter hätten alle denſelben urſprünglichen religiöſen Impuls und Gehalt, ſo wäre zum Mindeſten mit den Vielen eine müßige Begabung geſetzt. Denn, was Einem gegeben iſt, das iſt in ihm ſchon für Alle gegeben; und was zunächſt durch die Vielheit der Stifter an raſcherer Verbreitung könnte gewonnen ſcheinen, das würde ſich bald als Verluſt

ausweiſen, indem durch die Mehrheit der Stifter für ihre Kreiſe gegenſeitig die Erkenntniß ihrer Einheit gehindert und der Verwirrung ausgeſetzt wäre. Die Vielheit würde die Kraft des Gemeingeiſtes, des Sicheinswiſſens ſchwächen. Wären aber vollends die Vielen unter ſich verſchieden, was nach dem Früheren zu erwarten ſteht, da jeder eine andere Individualität iſt, ſo würde auch die Einheit einer von ihnen zuſammen zu ſtiftenden religiöſen Gemeinſchaft nicht zu Stande kommen, ſondern erſt dann könnte dieſe ſich zu gediegenerer Geſtalt zuſammenfaſſen, wenn unter ihnen einer aufträte, der die Verſchiedenheiten als in einer höheren Einheit in ſich vereinigte. So aber wäre erſt dieſer der wahre Stifter. Es kann alſo ein religiöſer Gemeingeiſt in einem größern Kreis nur durch das Vorragen eines Einzelnen erwachen, zu welchem dieſer Kreis ſich geiſtig hingezogen fühlt, da er der Repräſentant ſeines Innerſten und Beſten iſt und im Beſitze des Gutes, für welches das lebendige Bedürfniß erwacht iſt. Indem er dieſes ausſpricht und mittheilt, ſo haben an ihm alle auch den gemeinſamen hiſtoriſchen Mittelpunkt, durch welchen ſie ſich eins wiſſen, in welchem ſie ihre gemeinſame religiöſe Grundanſchauung objectiv und allen erkennbar hingeſtellt finden. Indem nun um Männer beſonderer religiöſer Ausrüſtung, angezogen von ihnen und geiſtig überwältigt, ſich eine Gemeinde bildet, die zum Princip ihres Gemeingeiſtes eben das hat, was der Stifter Neues zu geben hatte, ſo kann die Religion in ihrer allmählichen Verwirklichung in der Menſchheit in einer Vielheit von religiöſen Gemeinſchaften auftreten, welche verſchiedene Seiten des Gottesbegriffs erkennen, aber alle ihren hiſtoriſchen Stifter haben werden, wie die Geſchichte dieſes allgemeine Lebensgeſetz auch deutlich zeigt, denn ſelbſt in der chriſtlichen Aera finden wir davon noch einen Nachklang bei den Gründern von Particularkirchen. Aber jeder der vielen Stifter und jede der vielen Gemeinſchaften, ſo lange ſie das wirkliche univerſale Princip noch nicht in ſich tragen, ſind nur berechnet für einen räumlichen und zeitlichen Abſchnitt, und wenn ſie auch genügen an ihrer Stelle, ſo können ſie doch in höherer Beziehung nur als Durchgangspunkte betrachtet werden. Denn die Gemeine Gottes muß nicht bloß an ſich Eine ſein, ſondern — ſoll die Religion vollkommen verwirklicht werden — ſich als dieſe Eine auch wiſſen und darſtellen. Wenn mithin eine religiöſe Gemein-

ſchaft auch da, wo das Höhere ſchon erſchienen und ſo die Zeit ihres Fürſichſeins abgelaufen iſt, doch nicht in die höhere Gemeinſchaft übergeht, d. h. in ihr als dieſe beſondere untergeht, ſo muß ſich auch immer nachweiſen laſſen, daß an ſolcher Frömmigkeit etwas Ungeſundes iſt. Jeder Religionsſtifter, in welchem zwar der Geiſt eines beſtimmten Kreiſes, aber nicht des wahrhaft Allgemeinen verwirklicht iſt, wird den Individuen ſeines Kreiſes genügen können, aber nicht allen gleich, noch für alle Zeiten. Die Geſchichte hat die Bedeutung, die Volksgeiſter ſich durchdringen zu laſſen durch gegenſeitige Berührung. Wo nun aber trotz dieſes Mangels an befriedigender Kraft des particularen Religionsſtifters, doch die Einzelnen an ihn gebunden bleiben, während für ſie eine höhere Stufe zugänglich wäre, da beginnt ſchon eine falſche Abhängigkeit für die eigene Individualität bedrohlich zu werden, indem eine beſchränkte fremde Individualität ſich an die Stelle der eigenen ſetzen will, im Widerſpruch mit der Empfänglichkeit des Menſchen, welche für das wahrhaft univerſale Princip vorhanden iſt, in welchem die Möglichkeit der Heilung liegt. Daher allerdings die einzelnen beſonderen Religionsgemeinſchaften ihre Zeit haben und als ſolche aufhören müſſen. Schon in der alten Welt ſtellt die Humanität die Forderung, daß die Menſchheit ſich als Einheit wiſſe, ſo bei Chryſipp. Das kann aber nicht durch Philoſophie erreicht werden, denn nicht Alle haben philoſophiſche Gabe, ſondern nur in der Form, daß die Menſchheit ſich religiös als als Eine weiß, vor Gott wie durch Gott, und durch religiöſe Güter, die alle Differenzen überbieten.

5. Wenn ſchon religiöſe Gemeinſchaften zeitlicher und räumlicher Begrenzung nicht ohne hiſtoriſchen Ausgangspunkt zu Stande kommen, ſo wird noch viel weniger die höchſte Form jener verwirklichten Einheit der ganzen als Gemeine Gottes ſich wiſſenden wahren Menſchheit zu Stande kommen können ohne einen hiſtoriſchen Ausgangspunkt, von welchem mittelbar oder unmittelbar alle ergriffen werden, um in ihm ſich eins zu wiſſen. Wie dieſer muß beſchaffen ſein, wie er nicht bloß frei ſein muß von allen trennenden Einſeitigkeiten, ſondern wie er das Innerſte und Beſte für jede wahre Perſönlichkeit enthalten, ja die Idee der Religion ſelbſt in ſich darſtellen muß, damit alle an ihm haben einen realen

Mittelpunkt für eine reale Gemeinſchaft, davon kann erſt ſpäter geredet werden. Im Organismus der Menſchheit wird ein ſolcher eine ähnliche Stellung einnehmen, wie in dem Syſtem des leiblichen Lebens das Haupt, welches obwohl alle Glieder auch wieder Zweck ſind und nicht bloß Mittel, es ſelbſt aber auch wieder ein Glied iſt, doch die Hegemonie führt über den ganzen Leib, jedes Glied fördernd in ſeiner Art und in Einheit mit dem Ganzen erhaltend.

Anmerkung. Wir haben in unſerem Hauptſtück das Weſen der Religion im Allgemeinen betrachtet, und uns dabei auf pſychologiſchem Gebiete bewegt, aber ſchon hier zeigte ſich, wie weſentlich die Religion abhängt von göttlicher That. Da ſie es iſt, welche die religiöſe Anlage befruchtet, die Entwickelung in Bewegung ſetzt und fördert, ſo ergibt ſich der concretere Begriff der Religion erſt durch die nähere Betrachtung dieſer göttlichen That, oder der Offenbarung.

Zweites Hauptſtück.

Die Offenbarung.

Erſter Abſchnitt.

Weſen und Nothwendigkeit der Offenbarung.

§ 50. Es gibt keine Religion als durch Offenbarung.

Literatur: Bockshammer, Offenbarung und Theologie 1822. v. Drey, Apologetik (Philoſophie der Offenbarung) 1838. 1, 119 ff. Schelling, Philoſophie der Offenbarung 2 BB. Nitzſch, Syſtem A. 6 § 22 ff. Auberlen, Offenbarung 1861. Löwe, Die Offenbarung 1842. Krauß, Die Lehre von der Offenbarung 1868. Weiße, Philoſ. Dogmatik 1855. I, S. 76 ff. Biedermann, Chriſtl. Dogmatik § 30—38. Rothe, Zur Dogmatik. Art. 2. S. 55—121. 1862.

1. Wenn die Religion, wo ſie iſt, nicht ein bloß ſubjectives Thun iſt, wenn wir Gott haben nur durch Gott, nicht durch eine Bewegung bloß auf Seiten des Menſchen, der Gottes nicht mächtig iſt, ſondern gleichſam durch eine Bewegung Gottes aus ſeiner Verborgenheit hervor,[1] ſo iſt darin ſchon der Begriff der Offenbarung eingehüllt, durch welchen der der Religion näher beſtimmt wird. Das Wort „Offenbarung“ wird freilich in gar verſchiedenem Sinne gebraucht. Im weiteſten Sinn iſt jede Activität eine Manifeſtation eines Inneren. Der Apoſtel Paulus

[1] § 46.

nennt[1] das Weltgebäude eine Offenbarung Gottes. Die in Gott ewig vorhandene Idee der Welt ist durch das Wort Gottes hinausgesprochen in die Wirklichkeit, offenbart. Um so berechtigter ist die Bezeichnung, je mehr in der Offenbarung ein innerer und tiefer geistiger Gehalt hervortritt, und da der Frömmigkeit es vor allem zu thun ist um ein solches Hervortreten Gottes aus sich, um eine solche Bewegung Gottes zu dem Menschen und eine solche Begegnung mit ihm, wodurch er sich ihm zu erfahren gibt und enthüllt, was mehr ist als bloße Lehre über Gott, so kann man sagen, jeder wahrhaft religiöse Moment, der also weder bloß eine der einseitigen Functionen des Geistes, noch aber auch bloß Erinnerung ist an frühere religiöse Momente, participirt an dem Begriff der Offenbarung, weil zu solchem Moment ein Thun des lebendigen Gottes gehört. In jeder wahren Andacht fallen gleichsam Hüllen nieder zwischen Gott und dem Menschen; Gott enthüllt sich dem Frommen, dieser wird Gottes inne. Durch das Geben göttlicher Offenbarung und das Empfangen derselben besteht so alle wirkliche Religion. Doch in diesem weiten Sinn ist mit Offenbarung noch nichts Bestimmteres gesagt, als was schon im Bisherigen enthalten ist, wo von Gottes That zur Erzeugung der Religion zu reden war. Der Begriff bedarf noch einer näheren Abgrenzung gegen andere Gebiete. Denn auch z. B. in Kunst und Wissenschaft kann man, wo eine neue große Idee dem Geiste ursprünglich aufgeht, von Offenbarung sprechen, indem solche Ideen dem Menschen *gegeben* werden. Denn sollte sein Wille sie producirt haben, so müßten sie, um gewollt werden zu können, schon wenigstens für das Denken dagewesen sein. Denn nichts kann gewollt werden, ohne gedacht zu sein. Also können solche Ideen nicht ursprünglich Producte des Willens sein. Bloß subjective Krafterweisung reicht zu ihrer Erklärung nicht aus, wie auch die bedeutendsten, originalsten Geister es am willigsten bekennen.

2. Wir nun nehmen hier das Wort ausdrücklich für das religiöse Gebiet in Anspruch. Damit ist gesagt: die *religiöse* Offenbarung ist subjectiv centraler Art, bezieht sich auf das ganze menschliche Wesen oder das Gemüth, sie weist aber auch auf das objective absolute Centrum, Gott, und offenbart dieses. Oft zwar hat man Offenbarung nur auf

[1] Röm. 1, 20.

Mittheilung höherer Wahrheiten bezogen, so der alte Supranaturalismus, aber die Offenbarung, indem sie auf das ganze menschliche Wesen sich bezieht, will diesem auch Antheil geben an dem göttlichen Leben überhaupt, und nicht bloß am göttlichen Wissen. — Noch enger begrenzt sich uns sofort der Begriff der Offenbarung, wenn wir erwägen, daß nicht jede Thätigkeit Gottes zur Verwirklichung eines frommen Momentes den Namen Offenbarung im vollen Sinne verdient, sondern daß hier eine Analogie stattfindet mit dem Begriffe der Schöpfung und der Erhaltung. Die göttliche Thätigkeit, um Offenbarung zu heißen, muß etwas dem Schöpferischen Analoges geben, etwas Neues, in dem Geiste zuvor nicht Dagewesenes geben. Sofern also die göttliche Thätigkeit in dem Geiste schon gewirkt hatte, und nicht schlechthin neu in ihm ist, sind wir auf einen ersten Moment zurückgewiesen, der vor allen anderen dadurch ausgezeichnet ist, daß von ihm aus der Geist auf eine neue Stufe erhoben ward; und diesem schöpferischen Moment im Leben des Individuums gebührt also vorzugsweise der Name Offenbarung;[1] die folgenden Momente verhalten sich zu diesen ersten wie Erhaltung, Naturirung und Verarbeitung durch die secundäre Thätigkeit des Menschen. Endlich aber auf eine noch engere Begrenzung führt die Erwägung, daß, wenn etwas nicht bloß neu für ein Individuum durch Offenbarung auftritt, während es vielleicht schon längst in anderen Individuen lebte, sondern wenn es durch Gottes That in die Gattung überhaupt zum ersten Mal eintritt, dann der Begriff der Offenbarung im vollsten Sinn eben jener göttlichen Thätigkeit zukommen wird, die zuerst das Neue in der Sphäre der Religion, ob auch zunächst in einem Individuum, der Menschheit zu eigen gab. Ist durch Offenbarung auch nur an einer Stelle in der Menschheit Neues gesetzt, so ist eben damit, obwohl zunächst nur einem Einzelnen, dem Stifter, die Offenbarung zu Theil ward,[2] doch etwas für die Menschheit gesetzt, und dieses Neue wird also fortan Gegenstand der Erhaltung, wenn es gleich auf Andere so übergeht, daß es für sie ein Neues ist, auch eine That Gottes dabei nicht fehlt.

[1] So ist das Wort angewendet Gal. 1, 16. Matth. 16, 17. 11, 27.
[2] § 49.

§ 51. Merkmale der Offenbarung.

Die für die Menschheit bestimmte Offenbarung hat aber 4 Grundmerkmale: 1) Ursprünglichkeit oder Neuheit, 2) Continuität in sich und mit dem Weltganzen, oder Stetigkeit und Universalität. 3) Positivität und 4) Allmählichkeit.

1. Das erste Paar: Neuheit oder Ursprünglichkeit und Continuität. Die beiden ersten Prädicate scheinen sich auszuschließen und doch ist ohne ihr Zusammensein der Begriff der Offenbarung nicht richtig gedacht. Namentlich ist mit der Ursprünglichkeit oder Neuheit einerseits, der Continuität andererseits das Wahre von Demjenigen schärfer bezeichnet, was sonst einerseits der Supranaturalismus durch die Begriffe der Uebernatürlichkeit und Unmittelbarkeit, andererseits der Rationalismus durch die der Natürlichkeit und Mittelbarkeit der Offenbarung bezeichnen wollte.

Daß die Offenbarung den Charakter der Ursprünglichkeit tragen muß, liegt in dem soeben[2] Erörterten. Das Wort soll den Gegensatz zu dem schon zuvor Gesetzten dahin bezeichnen, daß dieses zur Erklärung dessen nicht zureiche, was durch Offenbarung gesetzt ist. Weist schon jede Persönlichkeit im Kreis der Menschheit auf eine ursprüngliche schöpferische Causalität,[1] weist jeder Act wirklicher Andacht auf eine That des gegenwärtigen Gottes, wie vielmehr ist für eine neue religiöse Stufe auf solche ursprüngliche That Gottes zurückzugehen. Der Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus hat sich bekanntlich um die Begriffe des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Mittelbaren und Unmittelbaren als um seine Angeln bewegt. Aber diese Begriffe leiden an großer Ungenauigkeit. Denn soll der supranaturalistische Begriff der Unmittelbarkeit streng genommen werden, so ist alle Vermittelung geleugnet, auch die einer späteren Offenbarung durch die frühere, womit ein abruptes Verhältniß gegeben wäre; besonders aber ist dann auch alle menschliche Function in Sachen der Offenbarung aufgehoben, selbst das lebendige Empfangen, und es bleibt nur reine Passivität übrig. Und soll nun doch die Offenbarung geistig

[1] § 50, 2.
[2] § 43, 4.

erheben, so könnte es nur auf magische Weise geschehen. So steht aber der Offenbarungsact isolirt da, allen Zusammenhang zerreißend. Und sofern Geschichte nur durch das lebendige Ineinandergreifen der verschiedenen Potenzen, auch der natürlichen mit den göttlichen, zu Stande kommt, ist auch Geschichte aufgehoben. So wäre dann das schlechthin Unmittelbare zugleich schlechthin übernatürlich und bei solchem absoluten Wunder wäre noch besonders das ein Wunder, warum denn die Offenbarung sich an die Allmählichkeit hingibt, wenn doch bei so vollkommener Passivität des Menschen nichts konnte im Wege stehen, daß nicht Gott gleich anfangs die vollendende Offenbarung in die Geschichte eintreten ließ. Wir müssen aber weiter gehen. Wie soll überhaupt eine Offenbarung werden bei bloßer Passivität des Menschen? wie soll sie als Offenbarung erkannt werden ohne einen lebendigen Anknüpfungspunkt im Menschen, während doch wie alles Objective, so auch die Offenbarung für den Geist nur sein kann durch Vermittelung seines Vorstellens und Denkens, und eine Gewißheit von ihrer Wahrheit ihm nur werden kann, wenn sein vernünftiges Wesen für die Wahrheit die lebendige Bestimmung hat? Aus alledem folgt: durch den absoluten Supranaturalismus würde die Offenbarung und Religion selbst wie alle Gewißheit von der Göttlichkeit der Offenbarung aufgehoben. Das Alles will allerdings der Supranaturalismus nicht; aber ebendeshalb ist auch seine eigentliche Meinung mit dem Wort Unmittelbarkeit und Uebernatürlichkeit noch nicht zutreffend bezeichnet.

Insofern hatte nun sein Gegensatz, der Rationalismus, ein Recht, zu protestiren. Er that es aber so, daß er nur von mittelbarer oder natürlicher Offenbarung wissen wollte. Aber freilich kommt auch er nicht weiter, sondern hebt den Begriff der Offenbarung und Religion gleichfalls auf. Findet man auch in seinen Worten nicht das Naheliegende, daß die Natur allein das Offenbarende sei — wie die naturalistische Form des Gegensatzes gegen den Supranaturalismus will —, so liegt doch in seiner Meinung: keine Wirkung könne für das Gebiet der Religion und Offenbarung eintreten, wofür nicht ausschließlich in dem schon vorhandenen und verwirklichten Weltzusammenhang die zureichende Ursache liege. Zerreißt die erste Ansicht durch das Alleinwirken Gottes allen Zusammenhang, so haben wir hier nur Zusammen-

hang, Continuität und im wesentlichen Identität. Die Betonung solcher Identität hebt alle Neuheit, allen wirklichen Fortschritt in der Offenbarung also wiederum die Geschichte auf. Es bleibt da nur die ewige Einerleiheit des schon Daseienden, sich Explicirenden. Für einen wirklich neuen Inhalt, für neue Potenzen, die im Früheren nicht schon gesetzt wären, für göttliche Thaten bleibt da keine Stelle. Indem der Rationalismus Gottes lebendiges, auch fortwährend noch schöpferisches Walten zurückweist, will er zwar die Würde und Selbständigkeit der menschlichen Natur steigern, bringt aber den menschlichen Geist zur Verarmung und Dürftigkeit in religiösen Dingen herab.

Schleiermacher hat das Verdienst, über diesen Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus die Theologie hinausgeführt zu haben auf innere Weise, indem er die Momente der Wahrheit in beiden zusammenfaßte in einer höheren Einheit, welche nun die Grundanschauung der neueren Theologie ist. Die Offenbarung ist nach ihm beides, übernatürlich oder unmittelbar wie natürlich und mittelbar. Genauer: sie ist neu oder ursprünglich, weil nicht erklärbar aus der Verkettung der endlichen Ursachen und Wirkungen für sich, aber andererseits ist sie doch in der göttlichen, wirklich werdenden Weltidee ewig enthalten, insofern nicht neu; und ihr Eintreten in die wirkliche Geschichte vermittelt sich durch die reale Welt, nämlich wenigstens durch ihre vorbereitete Empfänglichkeit. Ist daher die Seite der Offenbarung, wonach sie nicht Product des bisherigen Weltzusammenhanges ist, ihre Ursprünglichkeit oder Neuheit, so ist die andere Seite ihre Stetigkeit und Continuität, ihre Einheit mit sich selbst und mit dem Weltzusammenhang, sowohl dem realen als der ewigen Weltidee, und weil sie auf den Weltzusammenhang Bezug hat, ist ihre Tendenz universal. Auch das Neue im Gebiet der Offenbarung, z. B. das Christenthum ist von Anfang an gedacht und gewollt, wie in seiner Verwirklichung begriffen, und vermittelt sich durch das Frühere, wenigstens dessen vorbereitete Empfänglichkeit. Es ist insofern auch das alte, ja das älteste zur Grundlegung der Welt Gehörige. Indem keine Offenbarung die Continuität verletzt, beweist sie, daß sie nichts Isolirtes ist, vielmehr ist die Offenbarung in jedem ihrer Momente mit eingeschlossen in die Weltidee. So ist die Offenbarung, auf verschiedenen Stufen Verschiedenes gebend, nicht bloß mit sich einig, sondern vermittelt sich auch mit der Geschichte

rückwärts sowohl als vorwärts. So löst sich auch biblisch die scheinbare Antinomie zwischen der Ursprünglichkeit oder Neuheit und zwischen der Continuität der Offenbarung in dem richtig gedachten Weltzusammenhang.[1]

2. Das zweite Paar ist die Positivität und Allmählichkeit. Positivität war im vorigen Jahrhundert einer der verpöntesten Begriffe; man nahm sie als Gegensatz gegen das Insich Wahre, als das Statutarische, Satzungsmäßige, Willkürliche, das nur durch Gewalt oder äußere Autorität Geltung erlange. Dem Positiven wurde das Natürliche entgegengesetzt; man redete von natürlicher Religion, Naturrecht und dergleichen. Für uns hat natürliche Religion keinen Sinn, wenn wir gleich eine Religionsphilosophie zugeben, die aber nicht Religion ist. Kommt, wie gezeigt, Religion gar nicht zu Stande durch bloße subjective That, verlangt das gegenseitige Lebensverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das Religion ist, Gottes That, welcher die Initiative zukommt, so haben wir damit, daß Gottes That etwas setzt, auch den Anfang eines Positiven. Die bloße religiöse Anlage ist dürftig in Vergleich damit, was durch die geschichtlichen Thaten oder Positionen Gottes werden soll. Und aus der geschichtlich gewordenen Offenbarung und der durch sie gegebenen neuen Anschauung bildet sich eine neue Lebensordnung in Cultus, Sitte, Lehre, eine heilige Tradition, eine Verkörperung, darin das neue Princip seine Kraft ausbreitet. Daran schließt sich allerdings für die Aufnehmenden eine Autorität dieser Tradition, die auch zu einer nur gesetzlichen Stellung führen kann. Aber dabei muß es keineswegs bleiben. Im Gegentheil fordert die Offenbarung Aufnahme in das Gemüth, nicht bloß in den Verstand und das Gedächtniß, und in dem wahrhaft Göttlichen liegt eine befreiende Macht. Der göttliche Gehalt der Offenbarung entspricht dem eignen wahren Wesen des Menschen. Daher nicht bloß der Mosaismus positiv sein will, auch das N. T. fordert ὑπακοὴ πίστεως, vermittelt durch Gesetz und Gewissen, aber ebendaher als allgemeine Menschenpflicht.[2]

[1] Die Neuheit 2 Kor. 5, 17. 1 Tim. 3, 16. Die Stufen im A. T. 1 Mos. 12. 2 Mos. 6. 1 Kön. 19. Die Continuität: vgl. 1 Mos. 1, 26 f. mit 2 Mos. 19. 1 Mos. 12 mit 2 Mos. 6. (Anknüpfung an die patriarch. Rel.); Das Gesetz und das ursprüngliche Gewissen 5 Mos. 30, 14. Im N. T. der Täufer und Christus Gal. 3, 24. Joh. 5, 38.

[2] Die Positivität 2 Mos. 19. Matth. 5, 17. 24, 35. Röm. 1, 5; die Allmählichkeit Gal. 4, 4. Hebr. 1, 1. Joh. 1, 17. Gal. 3, 24. 1 Kor. 15, 45.

Auch die Allmählichkeit folgt aus dem Früheren. Frömmigkeit und Offenbarung kann nicht auf einmal vollendet sein, die Offenbarung nicht Alles zugleich geben. Die Allmählichkeit bringt ein Fortschreiten zu neuen Stufen. So aber scheint die Allmählichkeit in Collision mit der Positivität zu kommen. Jene läßt die Offenbarung als im Fluß befindlich erscheinen, bis sie vollendet ist. Die Positivität fordert für das Offenbarte, daß es gelte, daß man sich ihm vertrauend hingebe, während durch die Allmählichkeit und das Fortschreiten dieses Vertrauen gestört wird, weil Bewegung, Aenderung in das Feste, Positive gebracht wird. Daran schließen sich dann auch zwei Fehler; je nachdem man sich nur an das Eine von Beidem hält. So herrscht im Judaismus der falsche Conservatismus, der zu Litteralismus und Mechanismus wird. Da ist die Seele der Religion, die nicht ohne Geschichte und Bewegung ist, entflohen und die vermeintliche Treue behält nur Stoffliches. Andere dagegen halten sich nur an die Bewegung, reden von ewigem Fortschritt, Perfectibilität auch des Christenthums, und sind in rastloser Unruhe nicht der gesammelten Hingebung an das schon Vorhandene fähig, das die Vorbedingung für weitere Mittheilungen ist. Einzig und großartig steht in dieser Beziehung die hebräische Religion da. Sie vermittelt die Antinomie innerlich. Durch treue Benutzung der bisherigen Gabe entwickelt sich da die Empfänglichkeit für neue Mittheilungen, die nie ausbleiben (Matth. 13, 12). Das Höhere bewahrt den früheren Gewinn auf, z. B. die Prophetie das Gesetz, das Niedrigere aber treibt zu dem Höheren und heißt es willkommen. Aus den äußeren Formen und Traditionen, die sich das frühere Princip schuf, zieht die gereifte Empfänglichkeit von selbst ihr Interesse zurück und sehnt sich nach Besserem. Diese Sehnsucht aber ist nichts Anderes als die Zuwendung des Geistes zu dem Innersten, gleichsam Weissagenden der früheren Stufe. Damit hat dann die Form der Positivität, nachdem sie das Ihrige geleistet, auch ihre Kraft verloren und kann den Fortschritt nicht mehr hemmen, dient vielmehr als spannender und erregender Gegensatz der weiteren Entwickelung, damit diese gewiß nichts Werthvolles der früheren Stufe zurücklasse, das sie nicht in sich aufbewahrte. Fehlt es freilich am Durchleben des Früheren in treuem Sinn, so wird bald Ungeduld und Voreiligkeit, bald Trägheit einen sündigen

Gegenſatz zwiſchen Poſitivität und Allmählichkeit erzeugen. Aber den unaufhaltſamen Fortſchritt der Offenbarung vermag ſo wenig die Sünde als eine frühere Form ihrer ſelbſt zu hemmen.

Anmerkung. Die angegebenen Merkmale der Offenbarung beziehen ſich theils auf die Form, theils auf den Inhalt derſelben. Beides ſoll in den folgenden zwei Abſchnitten zur näheren Erörterung kommen.

Zweiter Abſchnitt.

Form der Offenbarung.

§ 52.

Die Offenbarung iſt ihrer Form nach nothwendig theils äußere, theils innere, beide zuſammenwirkend; die äußere Offenbarung oder die Manifeſtation, eingreifend in den Naturzuſammenhang, heißt Wunder im engeren Sinne, die auf den Geiſt ſich beziehende innere iſt die Inſpiration. Die göttliche Geſammtthätigkeit für die Offenbarung, auf Sättigung der Empfänglichkeit und des Bedürfniſſes der Menſchheit gerichtet, iſt weder durch die urſprüngliche Schöpfung noch durch die Erhaltung der Welt erſchöpft oder ausgeſchloſſen, ſchließt ſich aber an die Welt der Erhaltung, die natürliche und menſchliche an.[1]

Anmerkung. Vgl. über Manifeſtation und Inſpiration Rothe „Zur Dogmatik" in dem Artikel über Offenbarung.

1. Die Offenbarung iſt nothwendig innere und äußere, keines ohne das Andere. Daß ſie eine innere ſein muß, wird kaum bezweifelt, denn auf eine innere That Gottes an dem Geiſte, eine Gemeinſchaftsthat iſt es in der Religion abgeſehen, ſo daß die Offenbarung jedenfalls ihr eigentliches Ziel erſt erreicht, wenn ſie dem Geiſte innerlich zu Theil und zu eigen geworden iſt. Und ähnlich, wie mit dem Zielpunkte, den auf jeder Stufe die Offenbarung hat, verhält es ſich auch mit dem Anfangspunkt. Den Anfangspunkt bildet die allgemeine Offenbarung Gottes im Gemüth, in der Vernunft und dem Gewiſſen des Menſchen.[1] Dieſe iſt der nothwendige Anknüpfungspunkt für die Aneignung jeder weiteren Offenbarung, ſei ſie äußere oder innere. Darin vollzieht ſich, um mit

[1] § 47, 2. 48, 3.

[2] Joh. 1, 4.

den Vätern zu reden, das Theilhaben aller Vernunftwesen an dem ewigen λόγος, und dieser Grundoffenbarung, ohne welche der Mensch als Mensch noch nicht actuell gesetzt wäre, darf nichts Späteres widersprechen, denn Gott ist einig mit sich selbst. Sie ist also ein negatives Kriterium für alles Weitere, da es nur auf ihrer Basis als der Grundlegung möglich ist, wie andrerseits die Offenbarung selbst irgendwie schon in der Tendenz oder Bewegung zu diesem Weiteren wird gedacht werden müssen. Aber diese Grundoffenbarung ist noch nicht Wirklichkeit der Religion, sondern nur erst deren Möglichkeit. In der Religion kommt es nicht bloß auf die That Gottes an, durch welche der Mensch sich einer einzigartigen d. h. absoluten Abhängigkeit von einer höheren Macht unwillkürlich bewußt ist: sondern auf actuelle Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, auf beiderseitigen Acten der freien wechselseitigen Hingabe ruhend.[2] Darum bedarf der Mensch, damit er Religion habe, nicht bloß der Erfahrung jenes seines Abhängigseins, sondern der weiteren Auszeichnung, daß Gott mit ihm einen Verkehr eingehen wolle, und eingehe. So erst bildet sich durch das Zusammenwirken der zwei Factoren, Gottes und des Menschen, eine religiöse Geschichte in der Menschheit.

2. Die Frage ist nun, ob auch äußere Offenbarung für die Religion und deren weitere Verwirklichung als wechselseitiger Gemeinschaft nothwendig sei, sei es als Mittel oder als Bestandtheil der Gabe Gottes in seiner Offenbarung. Könnte nicht die rein innerliche Einwirkung Gottes auf den Geist genügen, zumal ja eine äußere Offenbarung auch gar nicht nach ihrem Gehalt erkannt werden könnte, ohne daß sie auch eine innere wird? — Man könnte nun die Nothwendigkeit, daß die Offenbarung auch in die äußere Welt irgendwie eintrete, im Allgemeinen schon aus Demjenigen ableiten, was zur religiösen Gemeinschaft erforderlich ist. Die Glieder eines religiösen Kreises können sich als eines nur wissen, also religiösen Gemeingeist haben nur dadurch, daß das sie Einigende, der gewonnene Inhalt der Offenbarung für sie Alle objectiv erkennbar in einem persönlichen Medium hervortritt,[2] einem historischen, also auch objectiv und äußerlich erkennbaren Stifter. Mit diesem sich

[1] § 47. 50.
[2] § 49, 4.

eins wissend, wissen sie sich dann auch mit Allen denen eins, die desselben Glaubens theilhaftig[1] sind. Aber da wäre die eigentliche Offenbarung, durch welche das wirksame religiöse Bewußtsein des Stifters selbst begründet ward, schon vorausgesetzt und durch Fortpflanzung seines Besitzes bereits zum Gegenstand der Erhaltung geworden. Diese aber weist auf den Anfang oder den Act der Stiftung des neuen religiösen Bewußtseins zurück. So kehrt die Frage wieder: nimmt auch für diesen die Offenbarung in ihrem Fortschreiten nothwendig Aeußeres in ihre Dienste? Kann man nicht sagen, die schöpferischen Momente der Religion sind nur Acte innerer Offenbarung? Es ist zu antworten: gerade für diese stiftenden Momente ist auch äußere Offenbarung, mit innerer zusammentreffend nothwendig. Das folgt im Allgemeinen schon daraus, daß alle menschliche Entwickelung der Anregung von Außen und zwar durch entsprechende Vehikel auf jeder Stufe bedarf. Angemessen sind sie dadurch, daß sie sei es symbolische, sei es reale Darstellungen dessen sind, wozu sie führen und das sie zur Aneignung bringen wollen. Auch die Empfänglichkeit, nicht bloß die Productionskraft bedarf, um lebendig zu sein, der Anregung und Ausbildung; nur die lebendige Empfänglichkeit hat aber die Kraft wahrer Aneignung. Die Welt außer uns ist von Anfang an von Gott so geordnet und wird vorsehungsvoll so geleitet, daß sie Geist und Geistiges ausdrücken, ja auch unendlich Gehaltvolles symbolisch darstellen oder seiner Verwirklichung dienen kann.[2] Dazu kommen noch folgende weitere Erwägungen, die gleich wichtig für das menschliche Bewußtsein und den Willen sind. Rein innerliche Geisteswirkungen, wenn sie auch wirklich göttlich sind, werden nothwendig Bestimmtheiten unsrer selbst. Denn nur durch eine bestimmte Affection, ja Thätigkeit unsrerseits fallen sie in unsern Bereich. Aber so werden sie nicht sicher und zweifellos genug als göttliche erkannt werden können, weil sie sich von unsrer Subjectivität nicht bestimmt genug unterscheiden. Sie können, zumal in späteren Momenten, wo an Stelle der ersten Erhebung die Aufgabe der Verarbeitung und Bewahrung tritt, vor dem

[1] Vgl. C. L. Nitzsch, De revelatione. Aehnlich begründet Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung Bd. 2) die Offenbarung durch die Gemeinschaft als den Weltzweck.

[2] § 38. Vgl. z. B. Röm. 1, 20 f. 10, 17. Doch wird Religion nicht schon durch das Zusammenwirken des Geistes und der Natur, ohne des lebendigen Gottes Wirken in ihr und dem Geist.

Geiſte ſelbſt in den Verdacht eines bloß ſubjectiven Urſprunges kommen. Dagegen wenn die Gottesoffenbarung für eben Daſſelbe, was ſie innerlich von ſich zu erfahren gibt, auch zeugt durch ein damit harmoniſch zuſammenſtimmendes Wirken in der vom Menſchen unabhängigen Natur, ſo iſt damit die Abwehr dieſes Zweifels, eine Sicherheit ſubjectiv-objectiver Art dem Bewußtſein gegeben. Der Religionsſtifter oder Träger der Offenbarung, der mit der inneren zugleich die damit harmoniſch zuſammenſtimmende äußere Offenbarung empfing, erhält dadurch Gewißheit, mit dem ewigen Urquell, in welchem das Ideale und die reale Welt ihre oberſte Einheit haben, in unmittelbaren Contact gekommen zu ſein, und dies Bewußtſein der geeinigten Strahlen der Offenbarung hebt ihn zu innerer Sicherheit und zu dem Muthe empor, den Gehalt der Offenbarung auch geltend zu machen in der äußeren Welt, deſſen gewiß, daß er göttliche Wahrheit vertritt, welche die Kraft hat, in ihr durchzudringen.[1] Das Innewerden der poſitiven Zuſammenſtimmung der Natur mit dem Neuen, was die Offenbarung gibt, ſei die Zuſammenſtimmung eine unmittelbare oder eine durch die Energie dieſes Neuen vermittelte, macht das Neue vertrauenswerth, und unterſcheidet es als objective Wahrheit von bloß ſubjectiven Gedanken.[2] Dieſem Beweis könnte man ſich zu entziehen ſuchen durch die Annahme, daß

[1] Wenn man dem Geſagten entgegenhält (Biedermann S. 76. 77), es müſſe die innere Offenbarung der äußeren jedenfalls vorausgehen als Grund für die Möglichkeit, die äußere zu vernehmen, durch die innere werde aber Alles mittelbar zur Offenbarung Gottes, ſo iſt allerdings ein Gottesbewußtſein dem Verſtändniß der göttlichen Manifeſtation als Empfänglichkeit vorauszuſetzen (ſ. o.), aber darum kann doch durch die vorſehungsvoll geleitete und geſetzte Bewegung in dem Kreis der Natur das unbeſtimmte Gottesbewußtſein bereichert werden. Die teleologiſche Zuſammenordnung von Natur und Geiſt kann bewirken, daß Vorgänge in der Natur das vermitteln, was die göttliche Abſicht in der concreten Zuſammenordnung war. Ohnehin kann das Aeußere eine Beſtätigung des Inneren werden.

[2] Auch Schleiermacher hebt I, 71 hervor, wie ſchwer es ſei, den Begriff des ſpecifiſch Offenbarten gegen den des durch Begeiſterung auf natürlichem Wege ans Licht Getretenen abzugrenzen. Dieſe Schwierigkeit hebt Rothe a. a. O. S. 72 mit Recht durch die Bemerkung, das Inſpirirte mache ſich in ſeinem Unterſchied von allen analogen Erſcheinungen mit Sicherheit daran kenntlich, daß es zu einer objectiven göttlichen Manifeſtation in einem ausdrücklichen ſowohl cauſalen als teleologiſchen Verhältniß ſteht; und S. 66: eine nicht auch durch Aeußeres, das mit Evidenz auf Gott weiſt, vermittelte göttliche Einwirkung würde zauberhaft ſein.

die Offenbarung Lehren, ewige Wahrheiten mittheile, welche die Kraft haben, sich durch sich selber dem Geiste zu beglaubigen. Aber nicht bloß würde auch da Aeußeres, das harmonisch mit der zu offenbarenden Wahrheit zusammenstimmt, eine anregende und fördernde Bedeutung behalten, sondern noch wichtiger ist, daß es in der Religion nicht bloß auf Lehre von ewigen Wahrheiten ankommt, sondern auch auf ein Lebensverhältniß zwischen Gott und dem Menschen und das Bewußtsein davon. Dazu kommt, was die Seite des Willens anlangt, daß die Offenbarung, indem sie auch Aeußeres für sich verwendet und gleichsam in dem Gewande einer Objectivität dem Menschen gegenüber tritt, dadurch für die Möglichkeit einer freien Aneignung derselben die von dem Gesetz menschlicher Entwickelung geforderte Fürsorge trägt. Denn damit, daß sie sich in ein objectives Medium niederlegt und ihm so gegenüber tritt und sich ihm darbietet, ist es ihm möglich, frei dazu seine Stellung zu nehmen, sei es in belebter Empfänglichkeit oder abweisend. Würde dagegen die Offenbarung nur ganz unmittelbar im Geist wirken und ihn hinnehmen, ohne ein indifferentes Medium, in das sie ihren Inhalt kleidet und zur Aneignung darbietet, so würde die Freiheit dieser Aneignung geschädigt, er würde präoccupirt und als Natur behandelt.

3. Verhältniß der Offenbarung zur Einheit der Welt und zur göttlichen Erhaltung. Durch Gottes Eingreifen in die Welt für den Zweck innerer und äußerer Offenbarung wird der Weltzusammenhang nicht zerrissen. Wir sahen oben,[1] daß in der noch nicht vollendeten Welt für ein Neues setzendes Handeln Gottes Raum bleibt. Die Welt ist ja überhaupt nicht so zu denken, als müßte Gott nur von Außen in sie eingreifen. Er hat wie ein Sein in sich so in der Welt, und zu der Welt eigenem lebendigen Bestande gehört seine Immanenz in ihr als ihr dauernder, ewig wirkender, aber nicht ewig Dasselbe hervorbringender Grund. Wirksam aber ist Gott gemäß seiner Weltidee, in welcher auch das zeitlich betrachtete Neue auf ewige Weise enthalten ist, welche aber zeitlich, wie wir sahen, keineswegs so verwirklicht wird, daß sich die schöpferische Causalität schon im ersten Acte erschöpfte und für alles Folgende in dem schon vorhandenen Naturzusammenhang auch die productive Ursächlichkeit enthalten sein müßte. Diesem Zusammenhang bleibt

[1] §§ 34. 36.

ſein Recht, wenn nur die Empfänglichkeit, alſo das Bedürfniß für das Neue, das Mittelglied bildet zwiſchen dem Früheren und dem noch fehlenden Neuen. Es kann auch ſo geſagt werden, daß mit dem Früheren das ſpätere Neue ſchon geſetzt zu werden begann. Ebenſowenig kann uns nach dem Früheren, über Gottes Unveränderlichkeit Geſagten das Eingehen der göttlichen That in die Zeitlichkeit ſtören. Im Gegentheil wäre Gott nur ſo von der Zeit frei und über ſie erhaben, daß er eine Schranke an ihr hätte, über die er nicht übergreifen kann, ſo wäre er nicht wahrhaft frei. Vielmehr auch hier iſt die uns gewonnene Einſicht entſcheidend: Gott hat, wie ein tranſcendentes Sein in ſich, ſo ein tranſeuntes, Immanenz in der Welt und jedes von Beiden weiſt auf das Andere. So lebt er denn nicht bloß ein ewiges Liebesleben in ſich, ſondern aus dieſem heraus findet auch ein zeitliches Werden ſeiner Selbſtmittheilung nach den Geſetzen ſeiner Weisheit ſtatt. Und ſo hat allerdings ſein Liebesleben in der Welt eine Geſchichte. Er ſetzt ein zeitlich ſich verwirklichendes feſt verkettetes Syſtem von Thaten und in dieſen Thaten iſt er ſelbſt nicht ferne von dem, was ſie wirken. Und dieſe reale Selbſtmittheilung Gottes an die Welt, infolge deren die Welt Göttliches darſtellt in Weltwirklichkeit, bringt keine Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen, weder einen Selbſtverluſt des Göttlichen, denn die Welt wird des Göttlichen theilhaft nur durch Gottes Willen und gegenwärtiges Sein, nicht aber als durch einen Raub an Gott, noch einen Selbſtverluſt der Welt, da vielmehr durch die Gemeinſchaft mit Gott ſich ihre eigene Idee realiſirt und da auch die göttliche Mittheilung durch ihren Willen, ihr Empfangen-Wollen vermittelt iſt und bleibt. Auch wo der Menſch ſelbſt Offenbarungsorgan wird, tritt doch nie eine Vereinerleiung ein zwiſchen dem Aneignenden und Angeeigneten.

Anmerkung. Die immanente Trinität und die Schöpfungslehre fordern, daß Gott an der Welt ein Anderes Seiner und nicht nur ſich ſelbſt habe.[1] Die vollkommene Offenbarung, weil Selbſtmittheilung fordert, daß Gott in dieſem Anderen, der Welt, auch ſich habe. Beides vereinigt ſich ſo: die Schöpfung ſetzt ein Anderes, von Gott durch ſeine Aſeität Unterſchiedenes. Durch die Vollendung der Offenbarung oder die Selbſtmittheilung an dieſes bleibende Andere beugt der Unterſchied zur Einheit zurück, aber zu einer den Unterſchied nicht löſchenden.

[1] §§ 33. 34.

ſondern in ſich tragenden, bewahrenden Einheit, denn ſie iſt vermittelt durch Gottes einigende That wie durch die aneignende Empfänglichkeit oder den Willen der Creatur. Und wie in ihr das trinitariſche Leben Gottes auch Weltwirklichkeit hat, ſo gewinnt dadurch die Welt in Gott Ebenbildlichkeit, Antheil an dem Leben in Gott.

Erſtes Lehrſtück.

Das Wunder.

A. Bibliſche Lehre.

§ 53.

Die heilige Schrift A. und N. Teſtament bringt wunderbare Ereigniſſe in der Natur in regelmäßigen Zuſammenhang mit dem Gebiete der Offenbarung, theils ſo, daß ſie mit der inneren Offenbarung jeder Stufe wirkſam zuſammentreffen, theils ſo, daß ſie nach geſchehener neuer Offenbarung deren Erhaltung, Befeſtigung oder Verbreitung in der Welt dienen. Die bibliſchen Wunder haben ihren Mittelpunkt in der Offenbarung Gottes in Chriſtus.

Literatur: Augustinus, De genesi ad litteram; de civitate dei XXI, 1—8. sermo 242 c. f. (vgl. dazu Fr. Nitzſch, Auguſtins Lehre vom Wunder 1865 und Auguſt Dorner, Auguſtinus. Sein theol. Syſtem und ſeine religionsphiloſophiſche Anſchauung, Berlin 1873 S. 71—80). J. Scotus Erigena, De divisione naturae IV, 9. Thomas v. Aq., Summa theologiae, P. I. quaestio 105 Art. 6; q. 6 Art. 2. Spinoza, Tractatus theologico-politicus. Neuere philoſophiſche Erörterungen: Daub, Prolegomena zur Dogmatik S. 78—105 (das Wunder knüpfe den hiſtoriſchen und den dogmatiſchen Glauben, Gott und die Geſchichte zuſammen). Weiße, Philoſ. Dogmatik I, 112 § 137 ff. Billroth, Religionsphiloſophie S. 132. Steffens, Religionsphiloſophie I, 470. Chalybäus, Wiſſenſchaftslehre 1846 S. 334—340. Schelling, Philoſophie der Offenbarung II, 187 ff. Lotze, Mikrokosmus II, 50. Strauß, Dogmatik I, § 17. Theologiſche Erörterungen: J. Gerhard, Loci theologici XXIII, 11. Hoepfner, Loci theologici 1673. Flatt, Magazin für chriſtl. Dogmatik und Moral II, 3 u. 4. IV, 8. Röhr, Briefe über den Rationalismus 1813. Bockshammer a. a. O. Schleiermacher, Der chriſtl. Glaube § 10 fg. Tweſten, Vorleſungen I, 359. Nitzſch, Syſtem § 34. Akad. Vorträge S. 40 fg. Kern, Tübinger Zeitſchrift 1839 (Er vertritt das teleologiſche Wunder.) v. Drey, Apologetik § 26. 27. 38. Deutinger, Renan und das Wunder 1864. Frohſchammer, Die Philoſophie und das Wunder. Athenäum II, 1. Schweizer, Chriſtl. Glaubenslehre I, § 71 ff. Rothe, Th. Ethik II, 272 § 540 und „Zur Dogmatik". Offenbarung a. a. O. (Gegen ihn Weiße, Prot. K.-Z. 1858 Nr. 26—29. In der zweiten Ausgabe hat Rothe S. 87 ff. gegen Weißes

Einwürfe ſeine Anſicht feſtgehalten und vertheidigt.) Jul. Müller, De miraculorum Jesu Christi natura et necessitate. Particula I. II. 1839. 1841. Koestlin, De miraculorum Jesu Christi — natura ac ratione 1860. Derſ.: Die Frage über das Wunder nach dem Stand der neueren Wiſſenſchaft Jahrb. f. deutſche Theol. 1864 S. 205 fg. Beyſchlag, Die Bedeutung des Wunders im Chriſtenthum 1862. Hirzel, Ueber das Wunder u. ſ. w. 1863. Auberlen, Die göttliche Offenbarung 1861. Steinmeyer, Die Wunderthaten des Herrn 1866. Schweizer, Glaubenslehre 1863. I. 250 fg. Verhandlungen über das Wunder zwiſchen Ed. Zeller und A. Ritſchl in Sybels Hiſt. Zeitſchr. 1860. 61. 62. und Jahrb. f. deutſche Theol. 1861, 3. Jacoby, Die Wunder der H. Schrift und die neuere Theologie, Zeitſchrift „Beweis des Glaubens" 1869 Febr. u. März. W. Bender, Der Wunderbegriff des neuen Teſtamentes 1871. Sieffert, Andeutungen über die apologetiſche Fundamentirung der chriſtl. Glaubenswiſſenſchaft 1871. S. 28—42. Frank, Syſtem der chriſtl. Gewißheit II, 216 fg. 1873. Neuere Gegner des Wunderbegriffs in Deutſchland: Weiße ſ. o. Lipſius, Lehrbuch der evangeliſch-proteſtantiſchen Dogmatik 1876. § 57—71. Biedermann a. a. O. und v. A. In Frankreich und der franzöſiſchen Schweiz: Pécaut, Le christianisme libéral et le miracle IV conférences Paris 1869. Buisson, Le christianisme libéral, Neufchâtel 1869. Vertheidiger des Wunderbegriffs: Edm. de Pressensé, Godet, Bovet, Barde, Fréd. de Rougemont, Christ et ses témoins, überſ. von Fabarius 1859. Richard Chevenix Trench, Notes on the miracles of our Lord Ed. V. London 1856. Christianity and Scepticism (Boston Lectures). Lect. VI. Miracles S. 203 ff. C. Malan fils, Les Miracles 1863. (Die Wunder Herſtellung und Offenbarung der wahren Natur, nicht übernatürlich.)

1. Es ſind unter den äußeren Wundern zu unterſcheiden äußere göttliche Manifeſtationen, wohin auch die Theophanien gehören und die Wunderthaten, welche durch Vermittlung von Menſchen geſchehen (*ἔργα*). Das N. T. hat drei Bezeichnungen für Wunder *τέρας*, *δύναμις* -μεις, und *σημεῖον*.[1] Sie entſprechen den Worten פֶּלֶא 2 Moſ. 15, 11. Dan. 12, 6; der גְּבוּרָה oder תְּרוּאָה 4 Moſ. 16, 30 (vergl. 2 Kor. 5, 17. Kol. 3, 10. Gal. 6, 15. Eph. 2, 10. 15. 4, 25) und dem אוֹת 2 Moſ. 4, 8 ff. Dieſe drei Namen heben die drei verſchiedenen Seiten des Wunderbegriffs hervor. *Τέρας* bezeichnet die negative Seite; es iſt ein Ereigniß, das Staunen weckt, weil es dem gewöhnlichen Gang der Dinge nicht entſpricht und das Auffinden des natürlichen Cauſalzuſammenhangs in Stockung bringt, indem der Eindruck ſich einſtellt von einer unbekannten höheren Macht berührt zu ſein. *Δύναμις* gibt nun die poſitive

[1] *τέρας* Joh. 4, 48. Matth. 24, 24. Apoſtelgeſch. 2, 19. 22. 43. *δύναμις δυνάμεις* Matth. 7, 22. 11, 20 ff. Röm. 15, 19. *σημεῖον* Apoſtelgeſch. 2, 22. 43. Röm. 15, 19 u. ſ. w.

Urſache ſolchen Ereigniſſes an. Es iſt als Kraftoffenbarung im höheren Sinn anzuſehen. Iſt dieſe eine menſchliche That, ſo offenbart ſich darin eine Kräftigkeit und Freiheit des Willens, aber in der Einheit mit dem göttlichen Willen. In ſolchem Wunder iſt zwar Gottes Finger zu ſehen, 2 Moſ. 8, 15, ſie werden πνεύματι θεοῦ vollbracht Luc. 4, 18. Matth. 12, 28 oder δακτύλῳ θεοῦ Luc. 11, 20. Aber die Wunderthäter ſind nicht bloß als Zuſchauer und Mitwiſſer der göttlichen That dargeſtellt, ſondern als wirkliche Thäter, ſie haben die ἐξουσία Matth. 9, 8 vgl. V. 6. 10, 8. 21, 24. Marc. 6, 7. Luc. 4, 36. 9, 1. 10, 19. Die dem Menſchen zu eigen gewordene göttliche Kraft heißt πνεῦμα und ſo ſtammt die Wundergabe von Gott und iſt doch dem Menſchen eigen 1 Cor. 12, 4 und 28. In σημεῖον endlich iſt die Beziehung des Wunders auf Anderes oder darauf ausgedrückt, daß es nicht bloß Selbſtzweck iſt. Es iſt theils vorbildlich, z. B. die leibliche Heilung für die des Geiſtes Matth. 11, 5. theils hat es zu ſeiner Zweckbeziehung die Hinweiſung auf den Zuſammenhang des Wunderthäters mit Gott Joh. 5, 20. 10, 25 oder auf die Gründung des Reiches Gottes Lc. 11, 20, oder endlich iſt es eine Prophetie auf die Vollendung Joh. 14, 12.

2. Verſchiedenheit und Verwandtſchaft der Wunder. Alle Wunder, die im A. und N. T. erzählt ſind, haben das Gemeinſame, daß ſie im Intereſſe der Religion oder des Reiches Gottes geſchehen ſind, und ſo ſtehen ſie mittelbar oder unmittelbar in Beziehung zu dem Ziel der Offenbarung, Chriſtus. Die Wunder der Apoſtel und der älteſten Chriſtenheit geſchehen in Jeſu Namen, im Glauben an ihn, aus ſeiner Gemeinſchaft heraus. Apg. 3, 6. Matth. 17, 20 ff. Lc. 10, 9. 19. 20. Gal. 3, 5. 1 Cor. 12, 28. Es iſt beſonders die Kraft ſeiner Auferſtehung, Eph. 1, 19. 20 die mit den Wundern in Verbindung gebracht wird. Was das A. T. anlangt, ſo finden ſich in der patriarchaliſchen Zeit keine Wunderthaten von Menſchen, ſondern nur Theophanien oder Engelerſcheinungen. — Bei Abraham handelt es ſich um ſeine Herausreißung aus der ihn umgebenden Heidenwelt und ihren verſuchlichen falſchen Gottesdienſten, um Sicherſtellung der Grundlagen eines reinen Monotheismus. Das zeigt beſonders 1 Moſ. 22. Es wird zwar von dem allmächtigen Gott der unbedingte Gehorſam, die Opferung auch der heißeſten Wünſche

fordert, aber zugleich ſoll Abraham gezeigt werden, daß Gott ein Gott iſt, der nicht Menſchenopfer verlangt, nicht das Leben verzehren, ſondern erhalten und mehren will. Aehnlich iſt der Sinn der Offenbarung an Moſe;[1] ſie iſt von einem äußeren Zeichen, dem feurigen Buſch begleitet, welcher brannte und doch nicht verbrannte. Das war das Naturſymbol für die göttliche Heiligkeit, die das Unreine verzehren will, aber nicht tödtet. In der Theophanie für Elia 1 Kön. 19 wird gleichfalls dem Propheten ein Eindruck von Gottes objectivem Weſen durch entſprechende Naturſymbole gegeben, von der Allmacht, der Gerechtigkeit und Heiligkeit, aber endlich auch in dem ſanften ſtillen Sauſen von der Güte Gottes. — Wunderthaten durch Menſchen beginnen erſt mit Gründung der Theokratie, zu der Menſchen mitwirken mußten, und mit dieſem Zweck ſtehen ſie in inniger Verbindung. Bei Moſe dienen ſie der Gründung eines monotheiſtiſchen, religiöſen Gemeinweſens mitten in einer abgöttiſchen Welt; bei Elias und Eliſa beſonders der Erhaltung. Von Schein- und Schauwundern, von Zauberei unterſcheiden ſie ſich durch ihre ethiſche Zweckbeziehung wie durch ihren göttlichen Urſprung. In der Zeit der furchtbaren Verſuchungen von dem Heidenthum und gegenüber dem überwältigenden Einfluß, den die Naturmächte auf das durch Sünde getrübte Gottesbewußtſein ausüben, ſtellen ſie das Bewußtſein von Jehova als dem Herrn der Natur kräftig der Vergötterung der Natur entgegen, und bewahren vor dem Verſinken in den Naturgeiſt, erhalten das Vertrauen auf Jehova und ſeinen Sieg. 1 Sam. 12, 16—18. 5 Moſ. 13, 1—3. 1 Kön. 13, 3—6. 2 Kön. 20, 8—11. Die Worte 1 Petr. 1, 11: daß in den Propheten der Geiſt Chriſti gewohnt habe, dürfen wir auch darauf beziehen, daß ſie, der Theokratie dienend, auch durch Wunder in Gottes Kraft Chriſti Kommen und Werk vorbereitet und vorgebildet haben. So können wir die H. Schrift als ein Ganzes auffaſſend ſagen: als Mittelpunkt der Wunder, die die H. Schrift berichtet, ſteht nach ihr Chriſtus und ſein Reich da, wie er ſelber die perſönliche Erſcheinung eines höheren Lebens iſt. Was ſonſt ſelbſtändig auseinander liegt, Natur und Geiſt ſoll zur Einheit unter der Herrſchaft des Geiſtes gelangen, wie das Aufgabe und Verheißung ſchon von Anfang iſt.[2]

[1] 2 Moſ. 3, 2 ff.
[2] 1 Moſ. 1, 27 ff.

3. Religiöser Werth der Wunder, besonders Christi nach der H. Schrift. Auf der einen Seite tadelt der Herr die Ueberschätzung der Wunder, das nicht Glauben-Wollen ohne Wunder. „Selig sind, die nicht sehen, und doch glauben." Er lobt es, wenn ihm um seiner ganzen Erscheinung willen, wenn seinem Wort auch ohne Wunder geglaubt wird.[1] Wunder für sich ohne religiöse Empfänglichkeit wirken nicht den Glauben, dem Jesus sich anvertraut.[2] Im Gegentheil wird häufig Glaube vor und zu den Wundern gefordert, und wo es hieran und am religiösen Sinn fehlt, versagt er sie.[3] Der wahre Heilsglaube ist nicht Wirkung der Wunder für sich. „So Jemand will den Willen thun Dessen, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei."[4] „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen."[5] Losgerissen von seiner Person, seinem Zweck und Wort könnten sie nur dem fleischlichen Sinn dienen, wie die Lügenwunder. Solche Stellen, die so sorgfältig den Werth der Wunder einschränken, beweisen aber zugleich auf das Stärkste, daß Jesu Wunder nicht von den Seinen sind erdichtet worden, sonst hätten sie den bloßen Wunderglauben nicht so herabgesetzt. Sie müssen sie erzählt haben, weil sie sie glaubten. Aber das führt auf die andere Seite der Sache. So wenig die äußeren Wunder für sich als Begründung des Glaubens betrachtet sind, so ist ihnen dennoch eine Bedeutung und Wirkung zugeschrieben Matth. 12, 28. Sie können das Nachdenken wecken, damit was zunächst τέρας ist, als δύναμις erkannt werde, als Kraftbeweisung göttlicher Art, und im Zusammenhang mit seiner Heiligkeit und seinem Werk, der Stiftung des Reiches Gottes als eines Reiches höherer Geistesmacht, oder als Zeichen. Sie sind Vorandeutung seiner geistigen Heilkraft, und die Machtbeweisung im sinnlichen Gebiet kann und soll das Vertrauen zu seiner Kraft in geistlicher Beziehung wecken oder stärken. Er kann und will den ganzen Menschen gesund machen.[6] Daher Jesus doch sagen kann:

[1] Joh. 4, 48. 20, 29. vgl. 10, 38. 14, 10.
[2] Joh. 2, 24.
[3] Matth. 16, 1 ff. Mc. 8, 11. 12. 6, 5. Luc. 16, 31. Joh. 6, 30—33. Luc. 4, 23—27.
[4] Joh. 7, 17.
[5] Joh. 8, 32.
[6] Joh. 5, 20 ff. vgl. 14. 7, 23. Matth. 11, 5.

Glaubt ihr meinen Worten (ohne meine Werke) nicht, so glaubt doch (mir) um der Werke willen.[1] Aehnlich Paulus.[2] Ja im gewissen Sinn ist der Glaube an Jesus selbst schon Wunderglaube, Glaube, daß er eine persönliche Offenbarung ist, wie auch, daß er die Kraft des ζωοποιεῖν, also Wunderkraft besitzt; und so gibt es nach dem N. T. keinen christlichen Glauben, der nicht Wunderglaube wäre.

B. Die verschiedenen Auffassungen des Wunderbegriffs.

§ 54.

Der Wunderbegriff der älteren Orthodoxie sah häufig das Wesen des Wunders in dem Widerspruch mit der Natur und eben hierin den Beweis für die Wahrheit einer Offenbarung. Dieser Begriff des absoluten Wunders wurde von Anderen besonders seit dem vorigen Jahrhundert modificirt, aber auch so abgeschwächt, daß es zuletzt nur in die subjective religiöse Betrachtung rein natürlicher Ereignisse verlegt oder gänzlich geleugnet wurde.

Anmerkung. Durch Schleiermacher besonders aber Rothe ist für eine Behandlung des Wunderbegriffs der Boden bereitet, die den Ansprüchen des Glaubens und der Wissenschaft Genüge thut.

1. Der Wunderbegriff der älteren Theologie. Für Augustin ist in gewissem Sinne Alles ein Wunder, weil Gottes Werk.[3] Er läßt die Welt nicht zu ihrer Selbständigkeit kommen; sein Schöpfungsbegriff bedroht fortwährend den der Erhaltung, da nach seiner Lehre von Gottes Unveränderlichkeit von einem Unterschied göttlicher Acte nicht die Rede, sondern Alles zumal gesetzt sein soll. Ebensowenig freilich will er einer göttlichen Willkür das Wort reden. Die schöpferische Thätigkeit hat ihm nach eine Ordnung in sich. Wie sie ist, ist sie nach ewigem, unverrücktem göttlichem Rathschluß. Aber daraus folgt dann auch die Kehrseite. So weit als doch eine Welt als wirkliche und wirkende anerkannt wird, muß er alle Bewegungen, die in ihrer Geschichte vorgehen, statt aus einem Eingreifen des unveränderlichen Gottes, aus ihrer Beschaffenheit ableiten, die sie von der Schöpfung an gehabt hat, die sie aber in der Zeit offenbart.

[1] Joh. 10, 37 ff. 15, 25. Matth. 11, 20.
[2] 2 Kor. 12, 12. 13.
[3] Vgl. A. Dorner a. a. O. S. 70—80.

Damit werden aber alle Ereigniſſe in ihr lediglich Producte ihres von Anfang an geſetzten Weſens. Und von dieſem aus müßte er eigentlich Alles natürlich nennen. Kein Wunder iſt ihm ſchlechthin contra naturam, ſondern nur contra naturam, quae nobis est nota. Verborgene Samen der Dinge hat Gott dem Univerſum eingepflanzt, die zu ihrer Zeit hervorbrechen, oder durch die Kraft von Creaturen, Menſchen oder Engeln entwickelt, formirt, verbunden werden können, wodurch Solches entſteht, was uns als Wunder erſcheint.[1] Die Theologie nach Auguſtin hat dagegen das Wunder als ein Ereigniß beſtimmen zu müſſen geglaubt, das gegen die Natur ſei und die Giltigkeit ihres Geſetzes wenigſtens momentan abſchafft. So meint Thomas, Wunder kommen praeter naturam, supra et contra naturam zu Stande, und E. V. Löſcher, der letzte bedeutende Vertreter der alten lutheriſchen Orthodoxie, ſagt: solus deus potest tum supra naturae vires tum contra naturae leges agere; Beides gehöre zum Begriff des Wunders. Buddeus (Instit. th. dogmat. liber 11, 2 cap. I) will das Wunder als eine Suspensio legum naturae gedacht wiſſen, wozu dann auch noch das Wunder ihrer Restitutio gefügt wurde. Auguſtins Wort genügt nun allerdings noch nicht. Iſt Alles ein Wunder — worin ja etwas Wahres enthalten iſt — und wird nicht auch zu einem Unterſchied zwiſchen dem Naturgeſetz und dem Wunder fortgeſchritten, ſo kann Beides folgen: einmal, daß es keinen Naturzuſammenhang, kein Naturgeſetz gibt — alſo auch keine ſecundären Urſachen, keine Welt der Erhaltung — und, daß es kein Wunder gibt, ſondern nur einen Complex des ſchöpferiſch gewollten κόσμος, in welchem alle Ereigniſſe begründet oder an ſich ſchon enthalten ſind, nur daß wir dieſes unvollkommen erkennen, und daher Ungewöhnliches Wunder nennen. Daraus iſt erſichtlich, daß ein beſtimmter Wunderbegriff nicht möglich iſt, ohne daß auch ein Naturgeſetz anerkannt wird. Innerhalb der Welt kann von Wunder nur die Rede ſein, wenn dem Begriff der Erhaltung neben dem der Schöpfung, ebendamit aber dem Begriff eines feſten Naturzuſammenhanges oder Geſetzes ſein Recht geſichert iſt. Aber auch der alte ſog. orthodoxe Wunderbegriff[2] genügt nicht, denn da kommen

[1] Aehnlich auch Gregor d. Gr.: quotidiana Dei miracula ex assiduitate viluerunt.

[2] Der übrigens von J. Gerhard und Höpfner noch maßvoll gehandhabt wird,

Schöpfung und Erhaltung in Conflict. Wird das Wunder in der beſtehenden Welt angenommen und doch als ausſchließliche Wirkung der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes in ihr gedacht, ja als Abrogirung der Naturgeſetze (die doch auch Gottes Wille und ſeiner Weisheit entſtammt ſind) durch einen anderen Willen Gottes, der zu dem erſteren ſich nur negativ verhalte, ſo reißt es den Faden der erhaltenden Thätigkeit Gottes und der Continuität der Welt ab. Eine auch nur momentane Suspenſion der ſecundären Cauſalitäten wäre ihre Vernichtung und verlangte nachher eine neue Schöpfung. Das zwar iſt ſehr zuläſſig, zu ſagen, eine Kraft könne die andere binden, neutraliſiren, die höhere die niedrigere, nämlich in ihren Wirkungen; aber es iſt nur Schein, daß eine Kraft wirklich unthätig gemacht werden kann, das würde zu der Vorſtellung von todten Kräften zurückführen. In Wahrheit müſſen die Naturkräfte als ſtets wirkend gedacht werden, mag ihre Wirkſamkeit auch nur in Hemmungen und nicht in Hervorbringungen beſtehen. Aber mit dem Fortwirken der Kräfte beſteht wohl, ja es iſt von der Ordnung der Welt verlangt, daß den ſtärkeren Kräften die ſchwächeren ſich fügen, keine das Recht unbeſchränkter Wirkſamkeit hat, denn vielmehr alle ſind umſchloſſen von einer höheren Geſetzmäßigkeit und Ordnung, in der die mechaniſchen Kräfte den chemiſchen, dieſe den vitalen oder organiſchen, die organiſchen den animalen, und dieſe dem Geiſt unterſtellt und zu folgen beſtimmt ſind. Außerdem muß eine Empfänglichkeit der niederen Kräfte für die höheren angenommen werden, und inſofern auch ein Mitwirken, wenn auch unter Hemmungen im abnormen Stand. Man hat zwar gemeint z. B. auch Strauß, dem Gottesbewußtſein ſage ein Wunder das contra naturam ſei, zu, darin offenbare ſich ihm Gott als Herr der Natur, der an ſie nicht gebunden ſei; nur dem Weltbewußtſein widerſpreche das Wunder, und Dieringer fordert fortgehende Wunder, weil damit Gott beweiſe, daß er nicht bloß Schöpfer geweſen, ſondern auch Erhalter der Welt ſei. Allein Gott will keine Thätigkeit in der Welt, die dem wahren Weltbewußtſein, d. h. der göttlichen Weltidee widerſpricht. Es iſt nicht die Welt daran ſchuld, wenn wir nicht erkennen, daß wir an keinem Punkt deiſtiſch ſtehen bleiben können bei den ſecundären Cauſalitäten; ſie gibt

von denen der Erſtere ſagt: per miracula non possunt probari oracula; der Letztere: die Wunder ſeien nur praeter et supra naturae ordinem.

kein Recht zu der Meinung, daß wir ohne Wunder das dürften, so gewiß andrerseits ist, daß nicht Alles außer uns und für Alle gleich sehr geeignet ist, das Gottesbewußtsein oder eine bestimmte Stufe desselben zu vermitteln. Das tiefere Denken wie der lebendige religiöse Sinn muß Gott auch im Gange der Dinge nach dem gewöhnlichen Gesetz, nicht bloß im Wunder erkennen, und darf Gottes Herrschaft in jenem Gang nicht verringert denken. Erweckt das positiv wirksame Wunder möglicherweise lebendiger besonders das Bewußtsein der göttlichen Macht, so soll die Gesetzmäßigkeit mehr das Bewußtsein der Stetigkeit und Weisheit des göttlichen Thuns erwecken, und eine Verunreinigung der Gottesidee läge darin, den guten Zusammenhang der Welt an irgend einer Stelle durch eine Gottesthat durchbrochen und „durchlöchert" zu denken. Muß das von Gott früher Gesetzte nur negirt werden, damit das Neue Platz finde, so ist entweder das Wunder die Ausbesserung eines früheren Fehlers, also der Weltplan geändert, oder hat das Neue einen Fehler an sich, paßt nicht in den Weltzusammenhang, ist in ihm nicht vorbereitet, kann daher auch keine wirksame Stelle in ihm finden. Also nicht bloß ein wissenschaftliches Weltbewußtsein, sondern auch eine religiöse Weltbetrachtung muß Anstoß an einem Wunderbegriff nehmen, welcher der lebendigen Gegenwart und Wirksamkeit Gottes als stetiger uns scheint nicht inne werden lassen zu wollen, und nur um den Preis für das Wunder eine Stelle gewinnt, daß ein Wechsel übrig gelassen wird zwischen einer mehr deistischen Betrachtung der Dinge im gewöhnlichen Lauf der Welt und zwischen der Annahme einer seltenen den Zusammenhang zerreißenden wunderbaren göttlichen Thätigkeit. Kein Wunder, daß von diesem absolut supernaturalen Wunderbegriff in verschiedenen Modificationen abgelassen wurde, bis der Deismus und Rationalismus das Wunder ganz leugnete.

2. Modificationen des absoluten Wunderbegriffs wurden versucht durch eigenthümliche Auffassung der Natur, ferner des Menschen, endlich der göttlichen Weltregierung.

Hierher gehört einmal die Präformationstheorie Bonnets und A., welche annahmen, die Wunder seien in der Natur schon angelegt; die Wunderkeime stets neben den anderen Keimen vorhanden in einer Art von Einschachtelung, wie verborgene Springfedern in einer

Maſchine und treten zu Tage, wenn ihre Zeit gekommen. Wären nun aber die Wunder nur das Werk der Natur, ſo ſchaute der Wunderthäter nur zu oder hätte ein Wiſſen davon, was die Natur wirken wird; Wunderthäter wäre er nicht. Sind die Wunder Producte der gewöhnlichen Natur, ſo ſind ſie nicht Wunder; ſind ſie aber etwas Beſonderes, aus ihr nicht Stammendes, ſo wäre doch noch zu zeigen, wie ſie in eine Einheit mit dem Weltganzen zuſammengehen. Sodann müßten ſie doch auf Gott als den Bürgen der Welteinheit zurückgeführt werden, wie Bonnet auch thut. So bildet dieſe Theorie keinen Fortſchritt für die Erkenntniß.[1] Verwandt iſt die Anſicht, die ſchon Paracelſus und Hieronymus Cardanus vortrug. Sie nehmen eine in einander ſeiende Doppelwelt an: neben oder hinter der ſichtbaren ſei eine innere, ideale Welt, die an geweihten Stellen durchbreche. Auch hier wäre die Natur ſelber die Wunderthäterin; es gäbe nur Ein Wunder, das der urſprünglichen Schöpfung. Sollte innerhalb der Geſchichte der Welt dem Wunderbegriff noch eine Stelle bleiben, ſo müßte wenigſtens noch eine Kraft poſtulirt werden, durch welche die zuvor verdeckte oder gehemmte innere Welt entbunden würde. Auch hier bliebe das Problem, wie die erſcheinende und jene innere ideale Welt eine Einheit bilden könne.[2] Sind ſie wirklich ſo verſchieden, daß jenes höhere Ideale nicht aus der Urſächlichkeit der erſcheinenden realen kann abgeleitet werden, iſt vielmehr dafür auf Gottes ſchöpferiſche Cauſalität zurückzugehen, ſo kann es nicht mehr darauf ankommen oder gewinnbringend ſein, jene innere

[1] Bonnet ſtimmte Euler, Haller u. A. zu. Aehnlich lehrt die ſcharfſinnige Schrift von Schmid über den Darwinismus (ſ. o.), die auch an Auguſtins semina occulta erinnert. Er nimmt auch die Potenz oder die Keime für das, was im Wunder hervortritt, von Anfang in der Schöpfung an: „dieſe Keime aber ſeien gebunden, bis die Zeit komme, wo ſie ausgelöſt werden". Aber es läßt ſich nicht vorſtellig machen, wie dieſe Keime ſollen gedacht werden, ſofern ſie etwas Anderes ſein ſollen, als die Empfänglichkeit. Der Wunderbegriff wäre jedoch bei dieſer Anſicht noch nicht geleugnet, ſofern doch die Schöpfung als Wunder gedacht iſt; und noch weniger dann, wenn die „Auslöſung" jener Keime nicht bloßes Werk der Natur, ſondern einer göttlichen Thätigkeit wäre.

[2] Auch Lotze, dem die materielle Welt nur Erſcheinung eines Ueberſinnlichen iſt und der hinter dem Mechanismus der erſcheinenden Welt eine Welt lebendiger, in mechaniſcher Wirkſamkeit nicht aufgehender Kräfte annimmt, kann hier erwähnt werden; jedoch ſchließt er dieſe innere Welt und die erſcheinende feſter zu einer Einheit zuſammen, die erſtere aber ſetzt er zu Gott in innige und lebensvoll ſich ändernde Beziehung, wodurch er den Begriff des Wunders behauptet ſ. u.

Welt schon als real gesetzt mit unserem Naturzusammenhang zu denken. Für die göttliche Thätigkeit an sich machte es keinen Unterschied, wann das Höhere einträte, dagegen für die Einheit der Welt müßte es störend sein, wenn eine ganz anders geartete verborgen in ihr wäre, bevor die Empfänglichkeit für sie oder das Bedürfniß derselben sich entwickelt hätte.

Andere sehen das Wunder als Werk eines besonders kräftigen Willens an. Man berief sich auf die zahllosen überhaupt im Menschen schlummernden Kräfte, die für gewöhnlich verborgen zuweilen hervorbrechen; oder man griff zu den Besonderheiten physischer Individualität namentlich zu magnetischen Kräften. Die Vertreter dieser Ansicht denken aber nur an eine Gattung der biblischen Wunder, an die Heilungswunder und selbst für diese reicht die Berufung auf eine besondere physische Organisation nicht zu. Denn wie sollte allen Jüngern Jesu, von denen Wunder berichtet sind, dieselbe physische Organisation zugeschrieben werden können? Gesetzt endlich, der Magnetismus reichte weiter als erwiesen ist, so bliebe er für sich, ohne Zusammenhang mit der Religion eine bloße Naturmerkwürdigkeit. Wenn Weiße[1] die Wunderkraft Jesu eine Seite seines berufsmäßigen Talentes, sein „Kunsttalent" auf der Basis seiner organischen Ausrüstung oder den Träger seines specifisch religiösen Talentes nennt, so haftete dieses entweder seinem Leibe an, war aber dann für die Religion zufällig, oder war es in realem Zusammenhang mit seiner religiösen Kraft, und das würde auf eine andere Lehre führen, nämlich daß seine Wunderkraft ihren Grund in einem eigenthümlichen Zusammenhang mit Gott habe.

Endlich suchte man den sogenannten teleologischen Wunderbegriff an die Stelle des hergebrachten zu setzen und das Wunder nicht aus einer positiv und direct eingreifenden Thätigkeit Gottes abzuleiten, sondern nur aus der erhaltenden und regierenden. Wenngleich nämlich, wird gesagt, in dem Wunder nicht neue Kräfte, durch Gottes schöpferische That gesetzt oder erregt, wirken, sondern nur der allgemeine Naturzusammenhang, so leuchte doch, wenn die manchfachen schon vorhandenen physischen und geistigen Kräfte so zusammentreffen, daß sie ein überraschendes Resultat erzeugen, eine zusammenordnende göttliche Intelligenz

[1] Leben Jesu I, 334 ff.

daraus hervor. Das wären alſo Wunder der Weisheit der Regierung der beſtehenden nach ihren Geſetzen ſich bewegenden Welt, nicht der hervorbringenden Thätigkeit Gottes. Allein die göttliche Weisheit darf nicht auf einzelne Punkte der Vorſehung beſchränkt gedacht werden. Die Wunder der Vorſehung, wenn es nur nicht an klarer Erkenntniß fehlt, ſind nicht als etwas Vereinzeltes zu denken, ſondern als das Allerverbreitetſte. Allerdings bricht lange durch natürliche Urſachen Vorbereitetes in der Weltgeſchichte, mit Klopſtock zu reden, zuletzt hervor in dem Donnergang der Entſcheidung. Aber es iſt doch nur menſchliche Kurzſichtigkeit, wenn die Wunder der göttlichen Weisheit erſt zuletzt an einem Punkte anerkannt werden.

Noch Andere verwandeln das Wunder in eine bloß *ſubjective Betrachtungsweiſe*. Dahin gehört, wenn geſagt wird, Alles ſei ein Wunder oder Nichts; ſie müſſen aus den vorhandenen Naturkräften ſich ebenſowohl zureichend erklären laſſen wie alle anderen Erſcheinungen. Es erhellt, daß dies, wenn auch unter verhüllendem Namen, Wunderleugnung iſt und einfach beſagt, daß es nur natürliche Thatſachen gebe.

2. Einen Wendepunkt bildet Schleiermacher. Zwar wird häufig behauptet,[1] Schleiermacher leugne überhaupt das Wunder, beſonders weil er in ſeinem Leben Jeſu viele Wunder kritiſch auflöſt. Allein die hiſtoriſch-kritiſche Erörterung der Glaubwürdigkeit der einzelnen Wundererzählungen iſt wohl zu unterſcheiden von der dogmatiſchen Frage, ob Wunder möglich ſeien und ob namentlich Chriſtus Wunderkraft beſeſſen habe? Man beruft ſich gerne auf die entſcheidende Stelle,[2] wo es heißt: „Im Intereſſe der Frömmigkeit gebe es kein Bedürfniß, eine Thatſache ſo aufzufaſſen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtſein durch den Naturzuſammenhang ſchlechthin aufgehoben ſei“. Allein nicht ihr Hervorgebrachtſein durch den ſchon verwirklichten Naturzuſammenhang, ſondern ihr „Bedingtſein“ durch ihn will er vertreten; eine Bedingtheit aber findet ſtatt nicht bloß, wenn das Wunder aus der Productionskraft des ſchon vorhandenen Naturzuſammenhanges ſtammt,

[1] So von Frank, Syſtem der chriſtl. Gewißheit II, 216. Aehnlich gewöhnlich die neueren wunderleugnenden Theologen. Auch Rothe meint, die Aufhebung des Wunderbegriffs ergebe ſich für Schleiermacher beſonders aus ſeinem Determinismus.

[2] Der chriſtl. Glaube I, § 47.

ſondern auch wenn es an eine Empfänglichkeit der vorhandenen Welt ſich anſchließt. Was aber ſeinen Determinismus anlangt, ſo war auch Calvin Determiniſt. Aber wer kann behaupten, daß er deshalb das Wunder leugnet? Mit dem Determinismus beſteht ſehr wohl eine Mehrheit ſchöpferiſcher Acte Gottes auch innerhalb der Welt der Erhaltung. Man kann nicht leugnen, daß Schleiermacher Chriſtus gegenüber allen anderen Menſchen als ein Wunder anſieht. Das beweiſt ſchon die Energie, mit der er ſeine abſolute Sündloſigkeit vertritt; das liegt aber auch ausdrücklich in ſeiner Lehre, daß Chriſtus nicht aus dem gegebenen Gattungskreis der Menſchheit und ſeiner Kraft erklärbar ſei, ſondern daß für die Erklärung des Urſprungs dieſer Perſon auf den göttlichen Urquell ſelbſt zurückgegangen werden müſſe. Die gegentheilige Meinung greift hier nothgedrungen zu der Auskunft, er ſei durch die Art ſeiner Frömmigkeit unbewußt in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt gefallen. Aber die ſo ſprechen, bedenken nicht, welch groben Fehler ſie damit einem Syſtematiker von der Größe Schleiermachers andichten. Gerathener iſt doch wohl, etwas mehr Aufmerkſamkeit dem geſammten Gedankengang Schleiermachers zuzuwenden. So würde ſich ergeben, daß Schleiermacher von der Idee der Einheit der Welt in dem ewigen göttlichen Rathſchluß ausgeht, in welcher die unendlich verſchiedenen Momente des Rathſchluſſes harmoniſch zuſammengehen, daß er aber die geſchichtliche Verwirklichung dieſer Weltidee hievon unterſcheidet; ebendaher auch den realen Naturzuſammenhang nicht als einen ewig fertigen und gleichen, ſondern als einen ſolchen behandelt, in welchen auch Neues eintreten, ja in welchem es ſich naturiren kann, entſprechend jener ewigen Weltidee, die Beides auf ewige Weiſe in ſich zuſammenfaßt. Der einmal geſetzte Naturzuſammenhang iſt ihm keineswegs die zureichende Urſache für alle folgenden Bildungen; er unterſcheidet von dem Gebiet des Anorganiſchen das Organiſche und Vitale, von dieſem das Animale und von dem Animalen und Pſychiſchen das Geiſtige, ohne das Höhere aus dem Niedrigeren ableiten zu wollen, ſo harmoniſch es auch mit demſelben ſich zuſammenſchließt. Die deiſtiſche Anſicht, nach welcher die Welt, ſoweit Werden und Fortſchritt in ihr iſt, ſich ohne Gott ſelbſt geſtalten müßte, verwirft er, weil ſie auf einem todten Gottesbegriff ruhe. Der Schein, als ob es ſich mit ihm anders verhielte, ſtammt

nur aus der allerdings zu negativen Stellung, die ſeine Gottesidee zur Zeit und zum zeitlichen Werden einnimmt. Dadurch wird begründet, daß Gott ſeinerſeits ſich nach ihm ewig gleich zur Welt verhält, ewig Daſſelbe will und nur ihre Verſchiedenheit zu verſchiedenen Zeiten, namentlich das Maß ihrer Empfänglichkeit jederzeit die Urſache iſt, daß in der Wirklichkeit Anderes, auch Neues und nicht aus ihrer Productivität Erklärbares hervortritt. Aber davon läßt er auch ſo nicht, daß dieſes Neue Gottes That iſt und nicht Werk der Natur, wenn er auch die Welt als von Gott ewig gleich gewollt denkt. In Beziehung auf Chriſtus ſagt er allerdings neben dem Angeführten auch: „er ſei auf ewige Weiſe der menſchlichen Natur eingepflanzt“. Aber damit lehrt er weder: er ſei ewig real geweſen, noch: die Verwirklichung ſeiner ewigen Idee ſei nur durch den (realen) Naturzuſammenhang geſetzt, ſondern nur: bedingt geweſen. Es iſt alſo nicht das Intereſſe, die göttliche Thätigkeit hinter die Wirkſamkeit des uns umgebenden Naturzuſammenhangs zurückzuſtellen, was ihn bei dieſen Ausführungen leitet. Er will nicht die einmalige, ſondern die ewige lebendige Wirkſamkeit Gottes mit der Einheit der Welt vereinigen, ſowohl mit der Einheit ihrer Idee als mit der Einheit des realen Complexes der Welt, welche wohl dem Geſetz des Werdens unterthan, doch empfänglich und fähig iſt, die Verwirklichung der Weltidee in ſich aufzunehmen. Daß es Schleiermacher nicht um Verwerfung des Wunders überhaupt zu thun iſt, ſondern nur des den Weltzuſammenhang ja die Weltidee zerreißenden Wunders, das erhellt aufs deutlichſte aus einer andern Stelle,[1] die von den Wunderthaten handelt: „Wenngleich, ſagt er, kein Wunder für ſich den Glauben ſtiften könne, ſo ſei doch vielleicht der Zuſammenhang zwiſchen dem Wunder und der Stiftung eines neuen Glaubensgebietes ſo ausſchließend anzunehmen, daß wir nur für dieſen Fall ein Wunder zugeben. Wo ein neuer Entwickelungspunkt des geiſtigen Lebens und zwar urſprünglich im Selbſtbewußtſein vorhanden ſei, da werden auch neue durch die ſich kundgebende geiſtige Kraft vermittelte Erſcheinungen gleichſam erwartet. Iſt alſo Chriſtus, fährt er fort, als Erlöſer anerkannt, mithin als Anfang der höchſten Entwickelung der menſchlichen Natur auf dem Gebiete des Selbſtbewußtſeins, ſo iſt es eine natür-

[1] § 14 Zuſatz.

liche Vorausſetzung: daß derſelbe, der eine ſo eigenthümliche Wirkſamkeit auf die übrige menſchliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zuſammenhangs auch eine eigenthümliche Kraft beweiſen werde auf der leiblichen Seite der menſchlichen Natur, auch auf die äußere Natur eigenthümlich zu wirken im Stande ſei. Das heiße aber: es iſt natürlich von demjenigen, der die höchſte göttliche Offenbarung iſt, auch Wunder zu erwarten". Wir dürfen ſagen: nachdem der ſpätere Supranaturalismus den Wunderbegriff mehr und mehr verflacht, der Rationalismus aber denſelben gänzlich geleugnet hatte, ſo hat Schleiermacher durch einen lebendigeren Gottesbegriff den Anfang dazu gemacht, den Wunderbegriff wiſſenſchaftlich wieder ſicher zu ſtellen. Das Wunder iſt ihm das weder aus der Natur für ſich ſchon Erklärbare noch das ihr ſchlechthin Fremde, ſondern durch die Idee des in ſich einigen ewigen göttlichen Rathſchluſſes, der nicht bloß Solches enthält, was ſchon von Anfang an ſchöpferiſch verwirklicht iſt, ſondern auch Solches, was für den Naturzuſammenhang einer gegebenen Zeit ein Neues iſt, und andererſeits durch die Kategorie der Empfänglichkeit dieſes Naturzuſammenhanges für immer ſteigende Einwirkung bis zur Vollendung hat er die Zuſammengehörigkeit des Wunders und der noch im Werden begriffenen Welt ſo feſtgeſtellt, daß der Wunderbegriff ſeine Selbſtändigkeit behaupten kann. Noch ſchlagender hat Rothe die Nothwendigkeit des Wunders für einen lebendigen Gottesbegriff dargethan.[1] Neben ihm verdienen die Abhandlungen von Jul. Müller und J. Köſtlin beſondere Beachtung.

C. Dogmatiſche Erörterung.

§ 55.

Wunder ſind ſinnlich erkennbare Ereigniſſe, die nicht aus der Cauſalität der Natur und ihres gegebenen Zuſammenhanges für ſich,

[1] Es ſoll mit obiger Ausführung nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher an der reinen Durchführung des Wunderbegriffs durch den Mangel an klarer Unterſcheidung zwiſchen Gott und der Welt, zwiſchen Phyſik und Ethik, beſonders aber durch ſeine Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes (ſ. o. S. 231 ff.) gehindert iſt. Namentlich auch in der letzteren Hinſicht bildet Rothe's treffliche Abhandlung einen Fortſchritt.

sondern wesentlich nur aus freier, göttlicher That begreiflich sind. Solche Thatsachen haben ihre Möglichkeit an der Beschaffenheit der Natur und dem lebendigen Verhältniß Gottes zu ihr, ihre Nothwendigkeit aber in dem Zweck der Offenbarung, der sie dienen.

Anmerkung. Die gegebene Beschreibung des Wunders ist auch auf das Urwunder der Schöpfung anwendbar, aber eben dadurch geeignet, an die freie und doch positive, innige Beziehung Gottes zur Natur, die ihrem Dasein zu Grunde liegt, aber durch den Uebergang in die Erhaltung nicht aufgehoben wird, zu erinnern. Daß das Recht, welches dem Begriff der Erhaltung und den secundären Causalitäten (§ 36) sowie der Einheit der Welt zukommt, darum doch durch das Wunder nicht leiden muß, wird die folgende Darstellung zu zeigen haben.

1. Es ist schon oben zugegeben, daß durch das Wunder innerhalb der Welt das Naturgesetz nicht aufgehoben, sondern von ihm vorausgesetzt wird. Denn wirkte Gott Alles was ist und geschieht, unmittelbar und ausschließlich, so wären die secundären Causalitäten und ihr Zusammenhang geleugnet; wir hätten nur göttliches Thun, aber keine Welt und daher kein Naturgesetz.[1] Freilich wäre dann auch zu sagen, daß Gottes Thun nichts gewirkt habe.[2] So ist also der Wunderbegriff, obwohl er die Idee der freien schöpferischen Causalität vertritt, an sich keineswegs dem des Naturgesetzes feindlich. Um so feindlicher ist nach der Ansicht Vieler das Naturgesetz dem Wunder, und nichts ist häufiger, als „wie ein Meduſenhaupt" dem Wunderglauben das unverbrüchliche Naturgesetz entgegen zu halten. Von so zuversichtlicher Rede sollte aber das besonnene Denken schon durch die Wahrnehmung abgehalten werden, daß die Rede von der absoluten Incompatibilität des Wunders und des Naturgesetzes wunderbar zusammenstimmt mit dem directen Extrem, dem absoluten Supernaturalismus, der gleichfalls das Entweder-Oder „Naturgesetz oder Wunder" aufstellt, nur aber zu Gunsten des Wunders das Naturgesetz aufgehoben oder doch sistirt und suspendirt werden läßt. Das freilich liegt auf der Hand, daß eine deistische und naturalistische Weltansicht zum voraus das Wunder ausschließt. Aber sie muß noch vieles andre Menschenwürdige leugnen, wie früher gezeigt, und wir haben sie hier hinter uns. Auch der Pantheismus muß zum voraus

[1] Das haben am folgerichtigsten arabische Philosophen durchzuführen gesucht, vgl. H. Ritter, Geschichte der christl. Philos. Bd. 3. S. 734 ff.

[2] s. o. S 589. 485.

die Möglichkeit von Wundern ablehnen, und zwar weil ihm Alles gleich göttlich sein muß, kann er höchstens das Wort erreichen: „Alles ist Wunder", eine Schaumünze als deren Revers wir bereits gefunden haben: „Nichts ist ein Wunder", weil der Unterschied zwischen Wunder und Naturgesetz noch nicht erreicht wird, so lange der Unterschied zwischen Gott und der Welt noch nicht anerkannt ist. Der Pantheismus des Processes könnte zwar das Neue, was die göttliche Selbstevolution hervorbringt, mit dem Namen des Wunders zu schmücken versuchen. Aber da er Gott nicht als absolute, freie Persönlichkeit zu denken weiß, so bliebe dieses Neue doch nur Werk seiner ewigen Natur und wäre keine freie That. Da durch die Gotteslehre auch dieser Denkweise das Fundament entzogen ist, so werden wir auch durch Einwürfe uns nicht stören lassen müssen, welche die, sei es deistische und naturalistische, sei es pantheistische Denkweise zu ihrer Voraussetzung haben. Von Gottes Seite muß uns die Möglichkeit des Wunders feststehen durch die absolute Abhängigkeit der Natur von Gott, andrerseits durch sein inniges Verhältniß zu ihr als ihr steter, lebendiger Möglichkeitsgrund. Anders dagegen verhält es sich mit den Einwürfen, die vom Weltbegriff aus gegen das Wunder erhoben werden. Es wäre nun zwar vielleicht möglich, ihnen einfach dadurch zu begegnen, daß ihnen die Nothwendigkeit nachgewiesen würde, auf eine der soeben erwähnten und in der Gotteslehre widerlegten Denkweisen zurückzukommen, wie sie in der That aus einer oder der andern ihre Kraft zu ziehen pflegen. Aber bei der Wichtigkeit der Sache dürfen wir uns die Arbeit nicht bequem machen. Wir müssen vielmehr, wenn wir doch die wirkliche Welt wie sie ist und ein Naturgesetz in ihr ernstlich anerkennen, die möglichen Einwürfe, die von ihrem Bestand her genommen sind, so scharf wie möglich ins Auge fassen.

2. Die Natur ist eine Wirklichkeit, unendlich manchfaltig und mit

[1] Trefflich spricht sich Rothe a. a. O. S. 85 ff. (Theol. Ethik I, 110 ff.) über den wesentlichen Zusammenhang des Wunders mit der theistischen Gottesidee aus, wofür er Zeller, Theol. Jahrb. 1, 2 S. 285 anführt, welcher aus dem Glauben an eine Transcendenz Gottes folgert, daß er sich auch wirksam in der Welt (also zugleich immanent) beweise. — Aber nicht minder kann aus einer wunderthuenden Immanenz Gottes in der Welt seine Transcendenz — nicht eine locale —, aber eine sein selbst und der Natur mächtige Erhabenheit geschlossen werden.

Kräften zur Selbsterhaltung und Selbstreproduction ausgestattet. Wäre nun mit ihrem Begriff gegeben, daß sie allein alle Wirklichkeit sei, würde ihre Wirklichkeit dadurch daß sie nicht Alles ist, in Frage gestellt, so hätte der Einwurf gegen das Wunder eine Bedeutung, welcher darauf hinausläuft: dasselbe sei unmöglich, weil bei seiner Annahme noch eine andre Wirklichkeit als die der Natur anzunehmen wäre. Allein daß die Wirklichkeit der Natur keine solche Ansprüche macht, das zeigt die Wirklichkeit des Geistes, der mit seinem unendlichen, ethischen und religiösen Inhalt nicht Naturproduct sein kann, der aber gleichwohl keine ihr feindliche Potenz, sondern von ihr erwartet ist.[1] Wir müssen aber weitergehend sagen: nicht bloß ist es leere Behauptung, die selbst durch die Empirie widerlegt wird, daß die Natur die einzige Wirklichkeit ist, sondern sie ist auch in sich selber keine fertige, ewig gleiche und abgeschlossene Größe.[2] Nicht Alles in der Natur ist ausschließlich aus der Wirksamkeit von Naturkräften abzuleiten; gar viele und große Erscheinungen in ihr sind auf das Eingreifen der freien Kräfte zurückzuführen, die allmählich das ganze Antlitz der Erde verändern und die Natur beherrschen durch Verständniß und Lenkung ihrer Kräfte. Die Natur ist bildsam in unberechenbarem Maße. Sie hat außerdem selbst eine Geschichte und wie eine Vergangenheit, wo sie anders war, so eine von uns nicht zu berechnende Zukunft. Zwar das neu entdeckte Gesetz von dem Aequivalent der Kräfte oder von der Erhaltung der Kraft wird zum Theil so gewendet, als ob die Natur, die wir kennen, schlechthin sich selbst genüge, um Alles aus sich zu produciren, was zu ihrem Complex gehört, und gegen alle neuen Kräfte abgesperrt sei, auch derselben nicht bedürfe. Aber gerade die Empirie, Paläontologie u. s. w. zeigt, daß unsere Erde selbst nicht immer war, es vielmehr eine Zeit gab, wo noch kein Organismus und Leben auf ihr war, sondern nur mechanische, chemische, elektrische Kräfte walteten. Daß diese das Leben auf unserer Erde producirt haben, ist bis jetzt bloße Behauptung. Die Schöpfung mit der Welt des Mechanismus geschlossen sein zu

[1] s. § 23 Uebergang von der Natur zum Geist; und § 40 vom göttlichen Ebenbild.

[2] Hieran erinnert mit Recht auch Rothe S. 93 f. gegen eine übertriebene Vorstellung von der vollendeten Durchführung des Organismus in unserer materiellen Welt.

lassen, ist nur möglich, wenn die vegetativen und animalischen Kräfte als Qualitates occultae den mechanischen von Anfang an einwohnend gedacht werden. Damit wäre, (wenn nicht der Materie gegen ihren Begriff Aseität zugeschrieben, dieselbe vielmehr auf die schöpferische Causalität zurückgeführt wird) wesentlich zu Augustins Lehre übergegangen, wonach Alles auf einmal geschaffen sein soll. Wollte diese Hypothese dabei den Werth der höheren Wesen richtig würdigen, so geriethe sie mit ihrer eigenen Grundtendenz in Conflict, aus den einfachsten, niedrigsten Kräften alle lebendigen Gebilde mit Zuhülfenahme von Billionen von Jahren abzuleiten. Zur Wirklichkeit der Welt gehören ja auch die geistigen aus der Natur nicht abzuleitenden Wesen als stärkster empirischer Beweis, daß die Natur und der Naturzusammenhang nicht wesentlich ewig gleich, fertig von Anfang und sich selbst genügend war. Denn darüber ist kein Zweifel, daß nicht immer Menschen auf dieser Erde waren, und so wenig das Auftreten der Menschheit ohne einen neuen schöpferischen Act aus der bloßen Kraft der Natur zu begreifen ist, so wenig sind auch die neuen unsrer Gattung zuwachsenden vernünftigen Wesen nur aus einer Erhaltung der Kraft unsrer Gattung zu begreifen, sie sind vielmehr eine Mehrung dieser Kraft durch göttliche That.[1] Nach all Diesem ist es eine mehr als chinesische, die Wahrheit der Geschichte leugnende, die Bedeutung des Geistes verkennende und herabwürdigende Ansicht, zu meinen: die Natur sei nur ein ewig sich gleichbleibender, von Anfang an dergestalt fertiger Complex von mechanischen Kräften, daß mit diesen und ihrer Function alles Weitere schon gesetzt war, und daß nichts Weiteres als sie Einlaß in ihren Kreis fordern könne.

Da aber noch immer der Streit sich vornehmlich um das Verhältniß des Wunders zum „Naturgesetz" bewegt, so haben wir hierauf noch direct den Blick zu richten, wie auch die bedeutenderen neueren Arbeiter in dieser Frage thun.[2] J. Müller erkennt ein wirkliches, der Welt einwohnendes Naturgesetz an; dasselbe sei für Alles, was in seinen Kreis fällt, unverbrüchlich. Aber es gebe eine höhere und eine niedrigere Ordnung der Kräfte und für das, was in die erstere gehöre, sei das Naturgesetz nicht Gesetz, könne daher auch nicht die Ausschließung von

[1] § 43.

[2] So J. Müller, Lotze und Köstlin; ebenso Rothe.

Kräften höherer Ordnung einſchließen, oder ihr Wirken als eine Verletzung empfinden. Da nun im Wunder Kräfte höherer Ordnung eintreten, ſo ſei das nicht Auflöſung oder Suspenſion der Ordnung überhaupt; denn die Kräfte der höhern und niedrigeren Ordnung bilden zuſammen ein Ganzes, ſeien beide in der Einen Weltidee enthalten, und jede von ihnen wirke nach ihrem Maß und ihrer Art. Auch ſeien beide erkennbar, unſer Denken könne auch die Kräfte höherer Ordnung erreichen. Beide ſeien hell nach der einen Seite, dunkel nach der andern. Hell und offenbar iſt die Natur nach Seiten des Geſetzes, dunkel nach der Bedeutung des Natürlichen im großen teleologiſchen Weltzuſammenhang. Das Wunder dagegen iſt dunkel nach der Seite, wonach es mit der niedern Ordnung ein Ganzes bildet und mit dem Naturgeſetz ſich zuſammenſchließt, hell aber nach ſeiner teleologiſchen Seite und ſeinem Zuſammenhang mit Gott. — Das nicht ganz Befriedigende dieſer Anſicht liegt darin, daß ſie die höhere und niedere Ordnung wie zwei beſondere Totalitäten oder Welten behandelt, und das Wunder weder in ſeinem Grunde noch in ſeinem Beſtand zu der Welt des Naturgeſetzes in klare Beziehung ſo ſetzt, daß erhellte, wie dieſe ihm willig in ſich Raum läßt und daſſelbe in ſich aufzunehmen vermag. Das Wunder, von dem wir reden, iſt doch ein ſinnlicher Vorgang innerhalb der Natur, und muß, um ſich zu verwirklichen, Elemente der Natur zu ſeiner Erſcheinung, gleichſam zu ſeinem Kleid an ſich nehmen. Es bricht keineswegs die höhere Ordnung wie eine „Uebernatur" in die Natur ein, um ſich an ihre Stelle zu ſetzen.[1] Rothe, der die Wunder nach der Seite, wonach ſie Wirkungen ſind, in den beſtehenden Naturzuſammenhang (mit Schleiermacher) ſich einordnen läßt, leugnet dagegen bei den Wundern im eminenteſten Sinn, die er auch abſolute Wunder nennt, was ihre Geneſis anlangt, alle creatürlichen Mittelurſachen; er ſcheut dafür auch den Ausdruck nicht, daß Gott in ihnen „zaubere".[2] Das widerſpräche

[1] Rothe a. a. O. S. 89 f. „Das Product der Wunderwirkſamkeit Gottes iſt ja ſelbſt wieder Natur, dieſer völlig gleichartig, tritt in die Natur ein, wird ſofort organiſcher Beſtandtheil derſelben und unter ihr Geſetz gethan, wenn auch Gott kraft ſeiner abſoluten Cauſalität ihr einzelne neue (aber ihr völlig homogene) Elemente ohne ihr Zuthun einerzeugt" (als Beiſpiele führt er an das Wunder zu Kana, die Brodvermehrung, beſonders aber Chriſti Perſon ſelber).

[2] S. 99.

nur der persönlichen Creatur, aber nicht der unpersönlichen Natur. Ein Conflict könne aber bei diesen Wundern mit der Natur nicht entstehen; Conflict sei nur möglich, wo ein Contact sei, ein Contact aber finde hier gar nicht Statt; bei Bewirkung dieser Wunder concurrire die Creatur überhaupt nicht, folglich auch nicht das Naturgesetz. Andrerseits läßt aber Rothe diese schöpferischen Acte Gottes, (z. B. in Hervorbringung der Stufenreihe von Wesen) „bedingt" sein, oder sich bedingen durch das schon Vorhandene,[1] wenngleich nicht diese causirend sind, sondern nur die schöpferische Causalität Gottes. Aber damit scheint doch wieder ein Contact mit der schon vorhandenen Natur und ihrem Gesetz zugegeben, und es käme noch darauf an, nachzuweisen, daß dieser Contact der schöpferischen Ursache keinen Conflict mit dem Naturgesetz bringen müsse. In dieser Hinsicht ist sein Gedanke[2] von Bedeutung: Gott müsse den Naturgesetzen, damit ihre Geschlossenheit in sich das unmittelbare Eingreifen Gottes mit seiner absoluten Causalität nicht ausschließe, sondern damit die Natur wirklich schlechthin abhängig von ihm sei und bleibe, nicht aber eine Schranke für ihn werde, diejenige Weite und Elasticität, so zu sagen diejenige Ausbiegungskraft geben, die überall die Bedingung ungestörten Verlaufs eines Triebwerks, auch des organischen ist. Schärfer hat sich in dieser Hinsicht mit dem Naturgesetz Lotze auseinandergesetzt.[3] Von den Naturgesetzen geht er auf die Natur zurück, die ihm nicht ein unbewegliches, fertiges Ganzes ist, sondern in der er die innere Kraft oder das innere Wesen und die Erscheinung unterscheidet, die des Innern Wirkung ist, obgleich die Wirkung sich dem Naturzusammenhang und seinen Gesetzen einordnet, und nur dadurch ein sinnenfälliges Datum wird. Die Naturgesetze sind nur abstrahirt von den Functionen der Kräfte, aber keine Macht für sich.[4] Die Kräfte wirken immer ihrem Wesen, und ihrer Beschaffenheit gemäß, auf sie ist zurückzugehen. Dieses ihr Wesen ist aber nicht

[1] S. 97.

[2] S. 93.

[3] Mikrokosmus II, 50 ff. 1858. Aehnlich Köstlin, Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 259 ff.

[4] Köstlin a. a. O. Das Wirksame in der Natur sind die Substanzen und Kräfte, nicht die Gesetze. Diese sind nur Formeln für die Wirksamkeit der (jeweilig vorhandenen) Kräfte.

ewig gleich. Die Welt ist ein lebendiger Organismus: tritt irgendwo eine Störung ein, so werden alle Theile sympathisch afficirt und streben Heilung und Compensation zu bringen: sie fühlen überhaupt den Einfluß der augenblicklichen Weltlage und ändern ihre Wirksamkeit demgemäß ab, entsprechend dem Sinn des Weltlaufs und der von ihm geforderten Wirksamkeit. Sie wirken eingreifend mit neuen Größebestimmungen, denn nicht dieselbe Größe der Kraft muß unveränderlich an dem Element haften. Indem der innere Zustand der Dinge sich ändert, so wird dadurch der Erfolg des Gesetzes geändert; dieses selbst aber behält seine Gültigkeit, denn auch die erfahrene Modification der Kraft tritt vollkommen fügsam in den Naturzusammenhang ein. Diese innere Modificabilität der Kräfte läßt nun die offene Stelle, auf welche auch „die Macht, die im Namen des Sinnes der Welt gebietet, ihre Einwirkung ausüben kann". Denn das Einzelne steht nicht bloß in Beziehung zu anderem Einzelnen, sondern auch zu der Einheit des unendlichen höchsten Weltgrundes. Der abgeschlossene, harte Kreis mechanischer Nothwendigkeit wäre einem wunderthätigen Gebot nicht unmittelbar zugänglich. Aber Gottes Macht braucht nicht die Gesetze abzuändern oder umzustoßen, er kann den gewollten Erfolg erreichen durch Aenderung der inneren Zustände der Dinge oder Kräfte, jene höchste Einheit, die Macht, die im Namen des Sinnes der Welt gebietet, kann durch Einwirkung auf die Kräfte wunderbare Wirkungen hervorbringen. Das Innere der Kräfte beherrscht nicht eine mechanische Nothwendigkeit, sondern die oberste Macht, wie sie sie auch lenkt und zu dem gewollten Ziele führt. Diese Darstellung empfiehlt sich dadurch, daß sie Gott seine Wunder innerhalb der sinnlichen, gesetzmäßig verlaufenden Welt nicht von außen, sondern von innen durch Lenkung und Modification der Kräfte vollbringen läßt, wodurch das gottgewirkte Neue sich mit dem schon bestehenden Naturzusammenhang und seinem Gesetz enger zusammenschließt, was der Einheit der Welt zu gute kommt, die durch den „Sinn", die teleologische Idee des höchsten persönlichen Weltgrundes verlangt ist. Jedoch wird, wenn die Unterschiede in den Weltwesen, die Gott hervorruft, nicht bloß quantitativer also fließender Art sind, nicht genügen, die Modificabilität der Substanzen bloß auf die „Größe" ihrer Kraft zu beschränken. Vielmehr wird die Modificabilität der

niedrigen Subſtanzen, durch deren Vorhandenſein ſich die ſchöpferiſche cauſirende Thätigkeit innerhalb des Weltlaufes bedingt, auch als Empfänglichkeit des Niedrigeren für das Höhere zu beſtimmen ſein.[1] Auch iſt nicht bloß ein directes modificirendes oder ſchöpferiſches Eingreifen Gottes für den Zweck der Verwirklichung der ganzen Weltidee wohl begründet, und nicht nur für Aufhebung eingetretener Störung zu fordern, ſondern auch die vorſehungsvolle Lenkung der Bewegung der Kräfte kann, ſtatt durch die Natur für ſich bewirkt zu ſein, aus directer göttlicher That ſtammen.

3. Die Möglichkeit des Wunders im Allgemeinen von Gott und von der Natur aus haben wir geſehen. Es ſind aber verſchiedene Arten von Wundern zu unterſcheiden, die alle, jedoch in verſchiedener Weiſe, zu der Welt der Offenbarung in Beziehung ſtehen. Die einen ſind Ereigniſſe in der Natur, die nicht aus der Cauſalität der Natur für ſich begriffen werden können, ſondern nur aus der göttlichen, ſei nun dieſe eine ſchöpferiſche Wirkſamkeit innerhalb der Natur, oder eine die natürlichen Elemente und Urſachen für die Zwecke der Offenbarung vorſehungsvoll leitende. In dieſelbe Reihe können wir auch die Sendung himmliſcher Boten ſtellen, wo zwar Gott creatürliche Urſachen verwendet, aber ſolche, die dem Kreis des irdiſchen Cauſalzuſammenhanges entrückt ſind. Es iſt früher[2] gezeigt, wie wichtig, ja nothwendig äußere wunderbare Manifeſtationen Gottes, die direct auf ſeine Cauſalität und ſeines Willens Offenbarung zurückzuführen ſind, für den urſprünglichen Träger, alſo für die Stiftung der Offenbarung ſelber ſind. In der That kann auch die Natur durch ſinnlich erſcheinende, wunderbare Data in ihr dem Geiſt und ſeinem Fortſchritt etwas Weſentliches leiſten. Sehen wir näher zu, wie die Natur dabei den Zwecken der Offenbarung kann dienſtbar gemacht werden. So wenig der Geiſt urſprünglich bloß als leere, von der ſinnlichen Erfahrung zu beſchreibende Tafel zu bezeichnen iſt, ſo gewiß wird er, was er ſoll, nur durch ent-

[1] Das ſcheint auch die Anſicht Köſtlins zu ſein, wenn er ſagt: in die Wirkſamkeit und Wechſelwirkung der Kräfte könne die über Alles mächtige Gotteskraft eingreifen; ſo produciren dieſe Kräfte Wunderbares. Die Tendenzen, welche die Subſtanzen für ſich gehabt hätten, werden ſo durch die Gotteskraft gebunden, umgelenkt.

[2] § 52.

ſprechende Anregung von außen. So dient die Natur ſchon in ihrem geordneten Verlauf der Weckung des Gottesbewußtſeins in ſeinen phyſiſchen Beſtimmungen, wie Macht, Maß, Ordnung, Schönheit und endliche Teleologie. Höhere, geiſtige Beſtimmungen des Gottesbegriffs kann allerdings die Natur für ſich nicht offenbaren. Im Gegentheil, ihr geſchloſſener Zuſammenhang und ihr regelmäßiger Kreislauf kann, wenn die religiöſe Entwicklung an ihn gebunden bliebe, zu Verirrungen Gott und Welt vermiſchender Art führen, wie die Religionsgeſchichte nur zu reichlich zeigt, ſo daß es ſcheinen könnte, daß wir für die höheren geiſtigen Mittheilungen lediglich auf innere Wirkungen des göttlichen Geiſtes verwieſen bleiben müßten. Allein das Geſetz menſchlicher Natur, wonach dieſe der angemeſſenen Anregungen von außen bedarf, ſteht auch für das geiſtige Gebiet feſt, ebenſo das Bedürfniß der Träger der Offenbarung, das § 52 nachgewieſen iſt. Ja dieſes Bedürfniß wird gerade durch die ſoeben erwähnten Gefahren der religiöſen Verirrungen, denen die Menſchheit im bloßen Umgang mit der Natur ausgeſetzt iſt, um ein Erhebliches verſtärkt. Durch das Wunder nun kann der Geiſt der Alleinherrſchaft der Natur entriſſen und einer höheren Macht, die auch Gewalt über die Natur hat, inne werden. Iſt dieſes für ſich mehr nur eine negative Bedeutung des Wunders, indem es geeignet iſt, dem Menſchen zu zeigen, daß es hinter oder über dem gewöhnlichen Lauf der Natur noch andre ihr überlegene höhere Mächte gibt, ſo kommt ferner in Betracht, daß die Natur auch fähig iſt, Ideelles und Ethiſches in objectiver Weltwirklichkeit zu ſymboliſiren und darzuſtellen. Sie iſt für den Geiſt beſtimmt, und vermöge des geheimen Bandes, das zwiſchen ihr und dem Geiſt beſteht, haben die Elemente, wie Licht, Feuer, Blitz, Sturm, Wind die Fähigkeit, Geiſtiges zu ſymboliſiren, und ſo, am rechten Orte wirkend, die anregende irdiſche Folie für die Conception von ideellem Gehalte zu werden, den die Offenbarung mittheilen will. Dahin gehören die Naturereigniſſe bei der grundlegenden Offenbarung der göttlichen Heiligkeit für Moſe und bei der Geſetzgebung für das Volk,[1] ſowie bei Elia,[2] deren bedeutungsvolle, genaue Angemeſſenheit an den geiſtigen Offenbarungsgehalt, um den es ſich handelte, noch beſondere

[1] 2 Moſ. 3, 19. K. 19.
[2] 1 Kön. 19, 10 ff.

Beachtung verdient.[1] Wo ein, sei es auch nur ungewöhnliches Ereigniß innerhalb der sichtbaren Welt so geartet ist, daß es von selbst zu einer symbolischen Auffassung drängt, indem es zusammentrifft mit einer eigenthümlichen Stellung des Gemüthes oder gar einer geistigen Offenbarung Gottes, da kann es bewirken, daß der Mensch in dem Naturereigniß entweder die wirksame Anregung zur lebendigen Erfassung der zu offenbarenden Wahrheit als einer realen oder aber die Besiegelung derselben empfängt, und da ist die Natur durch ihre teleologische Zusammenordnung mit dem Werke der Offenbarung für dieses mitwirkend gewesen, und ist für den Empfänger des geistigen, durch das selbständige Naturereigniß äußerlich symbolisirten Inhalts eine Enthüllung des objectiven göttlichen Offenbarungswillens auch durch die Natur. Dem Träger der Offenbarung ist damit Gott als die oberste Einheit der Natur und des Geistes kund geworden. Nicht minder kann die Natur noch in andrer Weise begleitend und besiegelnd der Offenbarung Dienste leisten. Ihr Leben ist in so innerlichem Zusammenhang mit dem Leben des Geistes, für den sie ist, daß große Ereignisse auf dem inneren geistigen Gebiete, offenbarende Acte Gottes in demselben auch gleichsam sympathisch zugleich mittönen in der Natur vermöge des geheimen ursprünglichen Bandes zwischen ihr und dem Geiste, wovon wir ein significantes Beispiel schon an der inneren Gottesstimme im Gewissen haben, dessen Schlag nicht bloß den Geist trifft, sondern auch physisch und leiblich empfunden wird, wie auch das N. T. die geistige Erlösung schon als den Anfang der leiblichen bezeichnet Röm. 8, 17 ff. und mit ihr ein Vorgefühl auch von dieser verbindet. Jene Consensualität der Natur mit den großen und größesten Ereignissen auf dem geistigen Gebiet, deren höchstes das Gebiet der Offenbarung ist, stellt sich dar bei Christi Geburt, Tod, Auferstehung, wie bei der Geburt der christlichen Kirche am Pfingstfeste.

Zwar die höchste Form der Offenbarung würde erst da sein, wo nicht die Natur, weder sie für sich, noch ihre teleologische Zusammenordnung mit dem Geist und seinem Bedürfniß, noch ihre momentane

[1] Es können aber auch Elemente der Natur von dem Geist, z. B. dem creatürlichen der Boten Gottes in dessen Auftrag dazu verwandt werden, z. B. durch Wort und Rede Geistiges von außen den Menschen nahe zu bringen.

Aneignung durch den Offenbarungswillen, oder ihr ſympathiſches Mitbewegtſein von den Vorgängen in der geiſtigen Region, der Offenbarung dient, ſondern wo der Menſch ſelbſt, die begeiſtetſte Geſtalt in der Natur Offenbarungsorgan geworden iſt. Aber doch dürfen beſonders für die früheren Stufen auch die Dienſte nicht gering angeſchlagen werden, welche, wie gezeigt, in manchfaltiger Weiſe die Natur leiſtet, damit die Offenbarung zugleich Manifeſtation werde. Das Zuſammentreffen der entſprechenden äußeren Offenbarung mit der inneren iſt für den Träger der Offenbarung von unendlicher Wichtigkeit, denn ginge ſie für ihn rein innerlich vor, ſo möchte zwar im Momente der Offenbarung ihre innere Wahrheit und objective Göttlichkeit ihm zweifellos feſtſtehen. Aber damit der Geiſt auch für ſpätere Zeit und bei dem Widerſpruch der wirklichen Welt mit dem Inhalt der Offenbarung doch ihrer froh und ſicher bleibe, wird ihm mit der inneren Offenbarung zugleich eine Bürgſchaft für die göttliche Objectivität derſelben dadurch zu Theil, daß die äußere von ſeiner Subjectivität unabhängige Objectivität ſich ihm im Bunde zeigt mit dieſer inneren Offenbarung, dieſelbe beſtätigt und beſiegelt und durch ihren von ihm unabhängigen Gehorſam gegen die Offenbarung auf Denjenigen als deren Urheber hinweiſt, welcher auch der Urheber der Natur iſt.

4. Aber es iſt noch eine zweite Klaſſe von Wundern zu beſprechen, ihre Möglichkeit und ihr Werth für die Zwecke der Offenbarung. Das ſind ſolche, die nicht Gott ſelbſt direct hervorbringt (wie das Urwunder der Schöpfung, die Erſchaffung menſchlicher Seelen oder die inneren von Luther ſogenannten rechten hohen Mirakel, oder wie ſeine Selbſterweiſungen in teleologiſchen Wundern), ſondern die durch Menſchen vollbracht werden. Man könnte verſuchen, ſie alle auf die erſte Klaſſe alſo auf Gott unmittelbar zurückzuführen, den menſchlichen Organen aber nur ein wunderbares Vorherwiſſen was Gott thun wird, oder das Gebet um ſeine Wunderthat zu belaſſen. Aber das reicht nicht aus; denn es iſt namentlich im N. T. auch von Wundergabe als einem Charisma die Rede. Dieſe Wunderthaten von Menſchen haben namentlich dem bibliſchen Supranaturalismus als die Beglaubigung der göttlichen Sendung der Träger der Offenbarung und ihrer Lehre gegolten. In der Gegenwart ſind ſie für manche ein Hinderniß des Glaubens. Sie

sind die zahlreichsten besonders im N. T. und doch scheinen sie die entbehrlichsten, wenn durch Wunder der ersten Klasse die Offenbarung schon gestiftet ist. In ihnen geschieht auch vornehmlich der Natur scheinbar Widersprechendes, während so viele Wunder im A. T. bloß teleologische heißen können, indem die göttliche Weltregierung Ereignisse, die der natürliche Lauf mit sich bringen kann, mit den Zwecken der Offenbarung und des Reiches Gottes absichtsvoll und verständlich zusammentreffen läßt. Blindgeborene werden sehend, Todte stehen auf, Christus beschwichtigt die Meereswellen und dergl. Das wird uns nun zwar nicht bestimmen dürfen, das contra naturam wieder zu vertheidigen, denn daraus, daß, wenn das Wunder nicht eingetreten wäre, der Naturzusammenhang ein anderes Resultat gehabt hätte, kann noch nicht die Widernatürlichkeit überhaupt geschlossen werden; sonst würde auch jede Einwirkung der menschlichen Freiheit auf den Naturzusammenhang ein widernatürliches Wunder herbeiführen.[1] Gleichwol bedarf diese zweite Klasse noch einer besonderen Begründung, wobei aber zuzugeben ist, daß die historische Prüfung bei jeder einzelnen berichteten wunderbaren Thatsache vorbehalten bleiben muß. Die neutestamentlichen Wunderthaten nun lassen sich einem guten Theil nach noch in eine gewisse Analogie mit sonst Vorkommendem bringen; so ein Theil der Heilungswunder, auf welche daher Einige die glaubwürdigen Wunder zu beschränken Lust zeigen, zum Theil freilich so, daß das Wunder von dem Wunderthäter in den Glauben des Empfängers verlegt wird. Man erkennt dabei an, daß die Wunderthaten mit Jesu Geschichte so eng verflochten sind, nach allen Berichten einen so bedeutenden Theil seiner Thätigkeit bilden, daß schon äußerlich genommen (wenn nicht die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Quellen überhaupt geleugnet werden soll, was wieder

[1] Ein Anderes ist es mit dem Fall, wo das Wunder sich gegen die abnorm gewordene Natur, gegen die Störungen in ihr kehrt. Diesen Fall scheint Steinmeyer a. a. O. S. 14 im Auge zu haben. In diesem Fall vertritt das Wunder die wahre Natur. Doch geht es nicht an, mit C. Malan, Hirzel u. A. das Wunder überhaupt als die wahre Natur anzusehen, in diesem Sinn seine Uebernatürlichkeit zu leugnen, unserem Naturzusammenhang aber nur das Prädicat des Unternatürlichen (sousnaturel) d. h. wohl der Unnatur zu lassen. Da würde alle Güte und Festigkeit des Naturgesetzes aufgehoben, während wir früher sahen, daß der richtige Wunderbegriff das Naturgesetz voraussetzt.

neue Räthsel schüfe), die Zurückführung der Wunder auf Dichtung sei es absichtslose oder absichtliche eine Unmöglichkeit ist, vielmehr Geschichtliches ihnen zu Grunde liegen muß. Die einzig vernünftige Annahme ist: wie jene zahlreichen Erzählungen glaubwürdig sind, welche vor Ueberschätzung der Wunder warnen, so müssen auch die Wunder, die sie erzählen, bona fide erzählt sein, ja die von Niemand bezweifelte Warnung vor Ueberschätzung selber weist zugleich auf ein Geschichtliches hin, und dieses ist dabei vorausgesetzt. — Lassen sich nun nicht vielleicht die Wunder des N. T., die meist Heilungswunder sind, annähernd natürlich erklären, indem man an ein Mitwirken zurückgebliebener gesunder Kräfte psychischer Art, an die ja jedenfalls das Wunder oft anknüpft oder an das Hervortreten ungewöhnlicher Heilkräfte des menschlichen Organismus, die durch psychische Einwirkungen geweckt seien erinnert? Bei anderen wie bei dem Stater in dem Munde des Fisches, dem reichen Fischzug,[1] der Heilung des Königischen ließe sich etwa auf ein höheres Wissen Christi zur Erklärung verweisen. Allein durch solche Wundererklärungen würde entweder die Schwierigkeit nur weiter zurückverlegt oder den Berichten widersprochen, welche die Ereignisse als wunderbare Kraftverweisungen Jesu und durch ihn der Seinigen wollen angesehen wissen. Dieser annähernden Erklärungsversuche durch Analogien spotten aber namentlich die Todtenerweckungen, die Brodvermehrung, das Wunder zu Kana. Solche Wunderthaten widerstreben aller Zurückführung auf die Natur oder auf bloß menschliche Kräfte, und wenn sie nun doch ebenso, zum Theil mehr beglaubigt sind wie die anderen, so ist es ein mißliches Unternehmen die einen stehen zu lassen, die anderen als Dichtung anzusehen. Vielmehr umgekehrt verlangt das N. T. auch jene Heilungswunder im Zusammenhang mit der Kraft zu schauen, die für die anderen Wunder zu fordern ist.

Wir verweilen bei den neutestamentlichen, da die alttestamentlichen nicht durch sich und für sich dem Christen feststehen, sondern nur durch den Zusammenhang mit den Zwecken des Reiches Gottes, also mit dem N. T., wo erst das Reich Gottes zu seiner Vollendung und Feststellung gelangt. Zunächst nun ist darauf zu verweisen, daß wenn die Wunder der zweiten Classe wirklich als von Menschen vollbracht anzusehen sind,

[1] Luc. 6. Joh. 21, 4. 48.

nämlich vermöge göttlicher Ausstattung, die sich wie alle Charismen an die Person der Wunderthäter anschließt, damit der Zusammenhang zwischen ihren Wunderthaten und der Welt der Erhaltung oder ihre Continuität mit dieser anschaulicher hervortritt, als wenn wir überall dabei auf die göttliche Causalität ausschließlich zurückgingen. So will es auch das N. T.[1] Auch in Christus ist es nach dem N. T. nicht Gott oder die göttliche Natur ohne die Menschheit, welche die Wunder thut, sondern es ist ihm als Menschen diese ἐξουσία gegeben,[2] als eine ihm eigene Kraft, womit er wie mit den andern Kräften zu walten hat. Der Mensch ist nicht bloß Kanal für göttliche Thaten und er hat nicht bloß das Zusehen, sondern sein Wille hat diese Steigerung oder Freiheit erhalten. Sind aber die Wunder dieser zweiten Klasse auch als Werke des menschlichen Willens anzusehen, so ist in diesem schon vor seinem Thun die Wunderkraft, dieses πνευματικόν,[3] inmitten der übrigen Weltkräfte als eine überlegene, höhere, aber ebenso wie sie kosmisch reale vorhanden gewesen und die Wunderthaten fallen als Aeußerungen solcher schon vorhandenen Kraft der Welt der Erhaltung zu, während die ursprüngliche Mittheilung der Wunderkraft (δύναμις) an den Menschen eine die vorhandenen Kräfte modificirende innere That Gottes ist, die innerhalb der Menschheit eine Aenderung vollbringt, ohne welche der Erfolg ein anderer gewesen wäre. Diese göttliche That, durch welche die Fähigkeit Wunder zu thun gesetzt wird, mag man nun versuchen, als göttliche Erregung schon vorhandener, aber schlummernder Vermögen, oder als „Auslösung zuvor noch gebundener Kräfte" durch Gott anzusehen, oder aber, wofür die Darstellung des N. T. spricht, als Mittheilung göttlichen Lebensgeistes an den Menschen: immer behält dabei das eigentliche Wunder der zweiten Art seine Stelle.

5. Für uns muß es darauf ankommen, erstens zu erkennen, daß weder das Wesen der Natur noch des menschlichen Willens dem Begriff solcher Wunder entgegensteht, die als Ausflüsse oder Selbstbethätigungen eines höheren, göttlichen Lebensgeistes in menschlichen Organen Gottes

[1] 1 Kor. 12, 28. Mc. 16, 17. Matth. 10, 1.
[2] Matth. 9, 6.
[3] 1 Kor. 12, 1.

anzusehen sind, nicht minder zweitens darauf, den inneren teleologischen Zusammenhang solcher Wunder mit der Religion und Offenbarung zu erkennen. Die Wunderthaten so auf Charismen zurückgeführt, sind eben damit ihrer Vereinzelung und Isolirung entnommen; das Charisma weist auf die Fülle neuer Geistesmittheilung Gottes an die Menschheit zurück, die nichts Magisches oder Willkürliches an sich hat, sondern sowohl durch sittliche Motive bedingt ist, als auch an der Natur eine ihr befreundet entgegenkommende Seite findet.

Was zuerst die Empfänglichkeit der Natur betrifft, so ist diese überall in Bewegung und im Werden, daher, wie wir oben (S. 600) sahen, noch kein abgeschlossenes Ganzes für sich. Ebenso ist sie nicht Selbstzweck, sondern zu ihrem Herrn ist der Geist bestimmt, für dessen Einflüsse unbeschränkte Empfänglichkeit zu haben zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit gehört. Dient sie dem Geist, so dient sie nicht einem ihr fremden Gesetz oder verwirrender Willkür. Die Furcht, es möchte, wenn dem Geiste Wunderkraft eigen werde, eine magische Gewalt zugelassen sein, verschwindet vor der Erwägung, daß der Wunderthäter nur in der Einheit mit Gott und seinem Willen („durch Glauben") seine Kraft haben kann, aus diesem Kreis getreten aber ohnmächtig wird und seine Kraft absterben sehen müßte. Der Geist in sein wahres Sein, die Einheit mit Gott gerückt, verwirrt nicht; denn er trägt, je höher seine Kraft ist, auch das Gesetz göttlicher Ordnung in sich, einer höheren vielleicht durch Kampf sich durchführenden, aber doch mit dem Weltganzen vollkommen zusammenstimmenden. Eine Ahnung hievon, daß die Natur nicht ein fertiges Ganzes ist, sondern neue Entwickelungsphasen, auch durch die fortschreitende Entwickelung des Geistes sie erwarten, verleugnet selbst die Naturforschung nicht. Die erleuchtetsten Forscher auf diesem Gebiet sind auch am behutsamsten in Behauptungen, durch welche einmal für immer der Wirksamkeit und Empfänglichkeit der Natur unübersteigliche Grenzen gesetzt werden möchten. Es wohnt ihr ein nicht berechenbares Maß von Elasticität bei, nicht bloß in dem Sinn, daß seltene oder bis dahin verborgen gewesene Kräfte bei geeignetem Anlaß aus ihr hervorbrechen, wie die wichtigsten Entdeckungen zeigen, sondern auch in dem Sinn, daß ungeahnte, neue Empfänglichkeiten in ihr auftreten, durch deren Erfüllung ihr Horizont ideal und

real erweitert wird. Das Wunder hat so die Bedeutung, auf ein Inneres der Natur, „auf den inneren Sinn der Welt", ja da dieser zur Verwirklichung strebt, auf eine höhere Zukunft derselben hinzuweisen. In den Wunderthaten wirkt eine höhere mit Gott geeinte Geisteskraft auf die Natur ein und treibt in ihr gleichsam einzelne frühere Blüthen, wie wir zuweilen mitten im Winter durch besondere Kraft des wärmenden Sonnenstrahls Boten des Frühlings auf der Erde und in der Luft geweckt finden. Die Empfänglichkeit, auf welche die Thätigkeit der Natur im Wunder zu beschränken ist, ist aber allerdings als lebendige zu setzen, und darin liegt die Möglichkeit des Einklanges zwischen dem, was man höhere und was man niedrigere Ordnung genannt hat; damit erst kann entschieden mit solchen Ansichten gebrochen werden, die im Wunder nur eine Suspension des Weltzusammenhangs und einen Widerspruch gegen die Natur sehen. Die niedrigere Ordnung und die höhere müssen sich auch wieder als eine gegliederte Einheit betrachten lassen, und verwerflich ist nicht bloß, diese auf jene reduciren zu wollen, sondern ebenso auch die niedrigere in eine höhere verschwimmen zu lassen, ohne Erhaltung ihres Daseins, wie eine falsch mystische Naturphilosophie wollte, oder wie Diejenigen annehmen müßten, denen die Natur in göttliche Willensacte sich auflöst. Vielmehr weist, wie gezeigt, der Wunderbegriff durch sich selbst auf eine natürliche Ordnung zurück und will sein Eigenthümliches gerade in der Abweichung von dieser an ihrem Ort also anerkannten Ordnung haben. Verhält es sich so, so kann die niedrigere und die höhere Ordnung nur dadurch zur Welteinheit zusammengehen, daß in dem Niedrigeren eine Seite ist, die der höheren Ordnung sich gleichsam darbietet oder gar[1] entgegensehnt; und indem das Wunder an diese anknüpft, so wird das Niedrigere nach dieser Seite durch das Wunder gerade bejaht und bestätigt. Damit besteht wohl, daß das Wunder sich auch durch Kampf hindurch verwirkliche, der das Abnorme aufzuheben hat. Das ist nicht im Widerspruch mit der wahren Natur, vielmehr stehen z. B. die Heilungswunder mit der Welt der Erhaltung in vollem Einklang und gleichsam in Bundesgenossenschaft mit der gesunden Natur. Wird nur die Natur durch das Wunder, was sie soll, ein tüchtiges Werkzeug des Geistes, so hat sie daran ihre Würde; denn ihre Voll-

[1] Vgl. Röm. 8, 19—21.

endung kann nicht liegen in ihrem bloßen Fürsichsein, in ihrer Isolirung von dem Geiste, sondern in ihrer Einheit mit ihm. Die Vollendung kann sie selbst sich nicht geben, aber der Geist ist ihr gegeben zu ihrem Vollender und Befreier, wie für den Geist der Vollender und Befreier Gott ist.[1] Und so lassen sich allerdings die Wunder im N. T. auch als prophetische Vorzeichen des künftigen Standes der Natur betrachten, wie die Wunder im A. T. momentane, prophetische Ausflüsse von Kräften sind, die erst im Gebiete der vollendeten Offenbarung ihren eigentlichen Ort haben können. Krankheit, Verderben und Tod am leiblichen Leben, worauf die biblischen Wunder sich meist beziehen, sowie jede Uebermacht der Natur über den Geist gehören nicht zur wahren Natur, nicht zur Vollkommenheit des Geistes oder der Welt, sondern des Geistes Macht und Freiheit über die Natur ist dadurch theilweise aufgehoben. Die Natur ist da zum mindesten noch in einem Zustand, der der teleologischen Beziehung zwischen beiden noch nicht definitiv entspricht (§ 39, 4). Sofern daher in dem Wunder die Freiheit des Geistes sich offenbart, von welchem auch die Natur befreit werden soll, so hat dasselbe eine hohe Bedeutung und etwas Anziehendes. Daher die Freude an dem Wunder, die jede unverdorbene Natur hat. Es gehört zur Prosa, das Wunder zu fassen, zur Poesie, es zu lieben, und zwar zur wahren Poesie, die nicht eitle Gebilde der Phantasie schafft, sondern die gerne das verwirklichte Ideal, die höhere vollkommenere und darum poetische Stufe der Geistesfreiheit, des Einklangs mit der Natur sich vergegenwärtigt. Wenn wir aber so im Wunder die Weissagung auf einen höheren Zustand der Dinge sehen, den Stand der Freiheit des Geistes in seiner Einheit mit der Natur, so kann die Meinung nicht die sein, es müßten die Wunder, wie sie nach Anlaß von Zeit und Umständen oder Bedürfniß im N. T. auftreten, in der Vollendung der Dinge das Alltägliche werden, sondern die Hauptsache ist, daß in der Vollendung der Dinge die Abnormitäten und Hemmungen und die Ohnmacht des Geistes der durchgängigen Beherrschung oder Beseelung der Natur durch den Geist, der mit Gott geeinigt ist, werden gewichen sein. Was wir jetzt Wunder nennen, wird, im großen Style durchgeführt, nur dienen, die Welt nach ihrer ursprünglichen, ewigen Idee zur Wirklichkeit zu führen.

[1] Röm. 8, 11 ff.

Was aber noch die Empfänglichkeit des menſchlichen Willens für Kräfte betrifft, die ſich in der Natur in Wunderthaten äußern, ſo ſteht zwar dem menſchlichen Willen, ſo lange er noch in Abnormität oder Willkür ſich bewegt, die Naturordnung als ein Damm entgegen, welcher der Verwirrung widerſteht und die Willkür beſtraft. Aber hat der Geiſt in der Einheit mit Gott das Princip der wahren Freiheit, ſo wird dieſe, weil mit Gottes Willen eins, durch das Wunder keineswegs der Naturordnung den Untergang bringen, ſondern in ihrem Wirken iſt die Morgenröthe einer von Abnormität freien, der wahren Ordnung der Dinge zu ſehen. Was das Wunder zum Wunder macht, das kann der menſchliche Wille zwar nicht für ſich leiſten, aber durch göttliche Kraft kann er dazu fähig werden. Als geſchaffen nach dem göttlichen Ebenbild ſoll er Theil erhalten an der göttlichen Freiheit und Herrſchaft; dieſe hat er ſo lange nicht, als die Natur in erfolgreichem Widerſtand ſeinen Zwecken entgegenzutreten vermag. Denn ſo lange das der Fall, theilt nicht bloß die Natur noch die Herrſchaft mit ihm, ſondern hält ihn noch theilweis in ihrer Herrſchaft und Unterwürfigkeit. Daher Steffens (Religionsphiloſophie I, 479) mit Recht ſagt „Chriſtus habe durch kein Naturverhältniß können gebunden ſein, weil ſeine ganze Bedeutung darin liege, daß er die unbedingte Freiheit des Geiſtes uns verkündigte." — Widerſprechen nun aber dieſer Ableitung von Wunderthaten aus dem mit Gott geeinigten Willen nicht die dämoniſchen Wunder?[1] Sie dürfen uns nicht irren; denn was ſie auch ſeien, ſie ſind nicht Wunder im vollen Sinne des Worts. Sie ſind zwar zum Theil als Zeichen der letzten Zeit, aber nicht als Anfänge eines höheren Zuſtandes der Dinge geſchildert; ſie ſind auch nicht δυνάμεις in dem Sinn einer höheren Freiheit des creatürlichen Willens durch die Einheit mit Gott, ſondern ſie ſind und heißen Lügenwunder,[2] nicht bloß weil ſie der Lüge dienen, ſondern auch weil ſie nur den Schein der eigentlichen Wunder, höherer Geiſtesfreiheit um ſich nehmen. Sie ſind τέρατα, ſetzen in Erſtaunen, aber ſind Wirkungen, zu welchen in der Creatur für ſich die Möglichkeit ruhen muß, ſei es daß ſie als reine Blendwerke

[1] 2 Theſſ. 2, 9. Matth. 24, 24. Offenb. 13, 13. 16, 14. vgl. Apoſtelgeſch. 13, 8 (Elymas). 2 Moſ. 7, 11. 22 (die ägyptiſchen Zauberer).

[2] 2 Theſſ. 2, 9. ψεύδους iſt auch zu δυνάμει und σημείοις zu ziehen, vgl. V. 11.

anzusehen sind,[1] sei es, wie Johann Gerhard, Trench, Hengstenberg, Rothe wollen, daß sie aus einer tiefen Unnatur stammen, durch die der Mensch an die Gewalt geistwidriger fremder Mächte sich ergibt, sei es natürlicher, sei es dämonischer: jedenfalls stammen sie nicht aus gesteigerter Freiheit und Kraft des Geistes, sondern aus einer Erniedrigung desselben, sind auch nicht schöpferischer Art; denn nur in Gott ruhen schöpferisch belebende Kräfte, sondern sie sind nur negativer Art, für den Gläubigen aber erkennbar,[2] namentlich wenn auf ihr Verhältniß zur Religion geblickt wird.

§ 56. Schluß.

Teleologie und Erkennbarkeit des Wunders.

So wenig die von Menschen vollbrachten Wunderthaten in Zwecken aufgehen, die außer ihnen selber liegen, indem sie vielmehr als sittliche Thaten ihren Zweck auch in sich selber tragen, so gewiß fügen sie sich auch teleologisch in die Geschichte der Offenbarung als erkennbare und heilsam wirkende Thatsachen ein.

1. Daß der durch innere göttliche Mittheilung geistig erhobene Mensch auch naturfreier werde geworden sein, versteht sich leicht und zwar nicht bloß in negativem Sinn, sondern auch in dem einer gesteigerten Macht über die Natur. So kann es für ihn natürlich sein, mit seinen Kräften so zu wirken, daß es für Andere und die Natur außer ihm Wunder ist. Aber welche eigenthümliche Bedeutung hat solche Selbsterweisung der höheren Kraft für die Zwecke der Offenbarung? Ist das Wunder die Darstellung der Offenbarung als solcher? Gewiß muß das Neue sich darstellen und kann nur dadurch in die Welt sich wirksam einfügen. Aber diese Selbstdarstellung kann doch auch, ja muß durch Worte und ethisches Handeln in gewöhnlicher Art geschehen, durch beides kann ihr geistiger Gehalt sich aussprechen. Was leisten nun die Wunderthaten? Das Wunder stellt die Seite der Energie des neuen Geistigen dar, das die Offenbarung mittheilen wollte. Die Natur wird zur Zeugin für den Träger der Offenbarung durch das, was sie von ihm erfährt, und sie vertritt, so lange noch keine geistige Zeugenschaft da, die geistige

[1] Wie Augustinus, de Civ. Dei XV, 19, auch Chrysostomus und Thomas v. Aq. Summa, P. I, Q. 114, Art. 4 meinen.

[2] Matth. 24, 24.

Welt noch nicht umgewandelt ist, jene der Wahrheit wesentliche Seite. Nur das Energische ist vertrauenswerth; eine Wahrheit, die kraftlos wäre, wäre nicht Wahrheit. So zeigt also die Wahrheit, so lange sie sich noch nicht eine objective Wirklichkeit im Reiche des Geistes hat geben können, ihre Energie in der Natur, in der Herrschaft des Geistes über sie, wodurch sich erklärt, daß später solche Erweisungen der neuen geistigen Kraft wenigstens für die Geltendmachung der Offenbarung entbehrlich werden können. Als vertrauenswerth zeigt sich aber die Wahrheit in jener Energie besonders dadurch, daß sie den Sinnigen auf die Verbindung des Trägers der Offenbarung mit Gott selbst hinweist. In Gott dem Schöpfer ist die Einheit von Natur und Geist ursprünglich in absolut vollkommener Weise allein vorhanden. Bei dem Wunderthäter nun zeigt sich abbildlich diese Einheit von Natur und Geist, welche in Gott gegründet ist, der auch im menschlichen Willen diese Einigung als eine Macht über Natürliches stiftet. So ist die Mittheilung der Wunderkraft teleologisch begründet.

2. Die Offenbarung solcher höheren geistigen Freiheit, die Anwendung der Wunderkraft im einzelnen Fall steht durchgängig unter ethischen Gesetzen, weil es der menschliche Wille ist, der sie zu vollbringen hat. Daher müssen alle Wunderthaten auch ethische Bedeutung in sich selber haben und können nicht bloß Mittel für Anderes, z. B. Hinweisung auf den göttlichen Ursprung der Offenbarung sein. Wären die Wunder nicht durch bestimmte menschliche Verhältnisse, z. B. Leiden und Noth gefordert, wären sie nicht die natürliche sittliche Bethätigung der vorhandenen Geisteskraft, sondern hätten sie nur die Bedeutung, die Macht des Geistes über die Natur darzustellen, oder läge überhaupt ihr Zweck nur außerhalb der Handlung selbst, so würden sie bloß zu etwas Epideiktischem. Bloße Schauwunder kommen in der H. Schrift nicht vor; ausdrücklich weist Jesus sie ab. Die Wunderkräfte stehen so in der Reihe der Gaben, mit denen zu wuchern ist nach ethischer Ordnung, und die Wunderthaten sind sonach wie andere Handlungen nach sittlichem Maßstab zu beurtheilen. Damit vereint sich aber sehr wohl, daß in ihnen, wenn sie nach ihrer Ursache verstanden werden, etwas Göttliches, das lebendige Band zwischen Gott und dem Geiste erkannt wird, der dem ethischen Grundverhältniß zwischen Geist und Natur ge-

mäß in ihnen seine Herrschaft zeigt. Um so bedeutungsvoller werden solche Erscheinungen, wenn wie in der Zeit der Naturreligionen der Geist der Menschheit im allgemeinen gefesselt von den Mächten der Natur zu ihrer Apotheose geneigt ist, ohne sittliche Kraft, ja ohne Vertrauen zur geistigen Welt und ihrer Ueberlegenheit. Denn wie im Wunder sich die angestammte Herrschaft des Geistes über die Natur offenbart, die ethische Actionen verlangt, so kommt durch dasselbe auch das Gottesbewußtsein zur bestimmteren Unterscheidung von dem Weltbewußtsein. Im Wunder stellt sich ja eine höhere, von Gott stammende Macht dar, die auf Gott zurückweisend für Gottes Freiheit der Natur gegenüber Zeugniß ablegt.[1] Und da keine Epoche von der Gefahr frei ist, Weltbewußtsein und Gottesbewußtsein zu vermischen, so haben beglaubigte Wunder eine Bedeutung auch noch für spätere Zeiten. Durch Thatsachen, die als Wunder erkannt sind, befestigt sich auch von rein geschichtlicher Seite her die richtige Weltansicht und schließt diejenige aus, die kein Wunder duldet, weil sie nur einen mit der Natur identischen oder mit ihr verflochtenen Gott kennt. Mit Recht sagt Rothe, daß dem, der Wunder für unmöglich hält, das Bewußtsein von einem lebendigen, persönlichen Gott abgeht. Eine Selbständigkeit der Welt, die das Wunder ausschließt, müßte in Weltvergötterung übergehen.

3. Nun wirft sich aber die Wunderleugnung z. B. von Hume, Renan besonders auf die Frage nach ihrer Erkennbarkeit. Ihre eigentliche Ursache sei ja zugestandener Maßen eine unsichtbare; immer bleibe die Möglichkeit, daß sie durch natürliche Ursachen bewirkt seien. Seien sie aber nicht erkennbar, so seien sie müßig und zwecklos. Allein die so sprechen, wissen andererseits nicht genug hervorzuheben, wie fremdartig und ohne Analogie das Wunder wäre. Darin liegt aber das Zugeständniß, daß es durch seine Gestalt sich sehr bestimmt von allem, was nicht Wunder ist, unterscheidet. Und gesetzt, die Wunder wären nicht erkennbar, möglich könnten sie doch sein, wenn auch nicht aus teleologischen Gründen, doch als natürlicher Ausdruck des durch den Geist der Offenbarung eigenthümlich gekräftigten übrigens ethischen Gesetzen unterstellten Willens. Die teleologische Beziehung ist nicht die ursächliche Basis für

[1] Das gilt am unmittelbarsten von Wundern der ersten Classe, aber mittelbar auch von den andern.

die Wunder, sondern die Wunderkräfte ruhen in einer Geistesmittheilung. Mit Recht sagt J. Müller: „Wunder wie Todtenerweckungen, Verwandlung des Wassers in Wein geben sich als Wunder ohne Weiteres kund, auf deren Erklärung aus Naturkräften eine besonnene Naturforschung verzichtet.“ Es ist wahr, das Wunder für sich kann nur auf eine unsichtbare höhere Macht hinweisen, aber schon dadurch dient es dazu, den Geist von der Natur zu emancipiren, zu spannen und auf etwas Höheres hinzulenken. Was nun dieses Höhere sei, kann das Wunder für sich nicht sagen, das muß kund werden durch den Mund des Wunderthäters, und sein Zeugniß muß durch seinen Charakter Glaubwürdigkeit gewinnen. Ist beides da, so dient das vertrauenswerthe Zeugniß des Wunderthäters über sein Thun dem richtigen Verständniß oder der Erkennbarkeit seiner Ursache. Daraus folgt, daß es nicht isolirt will betrachtet sein, sondern daß es sich in einen größeren Zusammenhang von selber einfügt. Das Wunder für sich als menschliche That kann und will die Wahrheit einer Offenbarung nicht beweisen, sondern ist Selbsterweisung einer schon geschehenen und kann daher nur im Zusammenhang mit der Person des Religionsstifters verstanden werden. Aber verstanden kann es werden; denn einmal der Wunderthäter ist sich bewußt, nicht in Kraft des endlichen Willens, sondern in Einheit mit Gott das Wunder zu thun, was er dann auch bezeugen wird. Sodann das Staunen, was seine That erregt, wird durch sein Zeugniß und den Eindruck seiner ganzen Person zum Glauben an seine höhere Sendung mitwirken, indem in dem τέρας ein σημεῖον erkannt wird, eine symbolische Thatsache, die auf das Verständniß der δύναμις zielt, daraus das Wunder floß, also zu dem Göttlichen führt, das in dem Wunderthäter wirkt, sowie zum Vertrauen auf seine Kraft. Ist dann der Antheil an der geistigen Offenbarung, die der Wunderthäter bringt, gewonnen, da hört das Staunen auf, weil nun vielmehr das Wunder nicht als befremdlich, sondern als in der Person des Wunderthäters und ihrer Sendung zureichend begründet und insofern natürlich erscheint. Damit ist es zugleich als dem Gebiet der Erhaltung zugehörig erkannt. So ist es im Wunder, wie analog im menschlichen Leben überhaupt, auf eine Bewegung im Kreislauf abgesehen. Wie z. B. das Wort des Evangeliums muß vernommen sein, und irgendwie anziehend gewirkt haben, damit durch das Aeußere seine

innere Gegenwart im Geiſte ſich vermittele, andererſeits aber doch daſſelbe Wort erſt vom erreichten chriſtlichen Standpunkte aus recht verſtanden und als Wahrheit erkannt wird, ſo auch bei dem Wunder; es leitet hin zum Chriſtenthum als Verwundern erregendes σημεῖον und andererſeits kann es doch nur vom Chriſtenthum aus ganz, d. h. ſo verſtanden werden, daß es als eine von ihm und vom Wunderthäter aus angeſehen natürliche Kraftoffenbarung (δύναμις) erſcheint. Dieſer Zirkel iſt aber kein Widerſpruch, ſondern entſpricht dem allgemein menſchlichen Geſetz des Fortſchreitens. Die Bewegung beginnt mit einer Anregung von außen, um im Innern zum Ziele zu kommen; hat aber das Vehikel oder Medium das Seine gewirkt, ſo beginnt die entgegengeſetzte Bewegung von innen nach außen. Das Licht der angeeigneten inneren Offenbarung beleuchtet nun auch das Aeußere, ſo daß dieſes befremdlich zu ſein aufhört.

Zweites Lehrſtück.

Die Lehre von der Form der inneren Offenbarung zur Stiftung der Religion, oder von der Inſpiration.

§ 57.

Die dem Geiſt zu Theil werdende Offenbarung iſt ihrer Form nach Inſpiration.

Luther WW. nach Walch VIII, 2140. 2161. XIV, 172. Joh. Gerhard, Loc. de inspiratione. T. II. Quenstedt, (Systema) Theol. I, 55 ff. Calov, Syst. I, 484 ff. Heidegger, Corp. theolog. II, 34. Exercitationes biblicae 1700 (gegen Spinoza, Capellus, Rich. Simon). G. Calixtus, Responsio ad theologos Moguntinos de Infallibilitate Rom. Pontificis. Thes. 72—77. Geſchichtliches: Sonntag, Doctrina inspirationis eiusque ratio historica, Heidelberg 1810. Rudelbach, Luth. Zeitſchr. 1840 (Dogmengeſchichtlich). Dogmatiſches: Schleiermacher, Chriſtl. Glaube §§ 28. 132. Tweſten, Vorleſungen A. 3. Bd. I S. 282 ff. Gaussen, La théopneustie. Éd. 2. 1842. Hengſtenberg, Chriſtologie des A. T. A. 2. Bd. III. Schlußabhandlung über die Prophetie. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, 184. 1854. Schweizer, Chriſtl. Glaubenslehre I, § 43—50. S. 138 ff. v. d. Goltz a. a. O. S. 84 ff. Beck, Einleitung in das Syſtem chriſtl. Lehre. A. 2. 1876. § 82—101. Syſtem der chriſtl. Lehre S. 240 ff. Hofmann, Schriftbeweis Bd. I. Einleit. S. 26 f. II, 1. S. 13 Tholuck, Ueber die Inſpirationslehre. Deutſche Zeitſchrift von J. Müller 1850. N. 16 ff. und ſein Artikel „Inſpiration" in Herzog's Real-Encyclop. VI. Auberlen, Die Offenbarung

Bd. I. 1861. Jacobi, Die kirchliche Lehre von der Tradition und H. Schrift 1847. Holtzmann, Kanon und Tradition 1859. Krauß, Die Lehre von der Offenbarung 1868. Köstlin, Der Glaube 1859. Delitzsch, Chr. Apologetik 1869. S. 393 ff. Rothe, Zur Dogmatik S. 112. 121 ff. Fréd. de Rougemont, Christus und seine Zeugen, übers. von Fabarius 1859. S. 308 ff. E. de Pressensé, Revue théologique. Supplement. Nov. 1862 und Bulletin théol. Févr. 1869.

Anmerkung. Die Nothwendigkeit innerer Offenbarung ist im Allgemeinen § 52 gezeigt. Jetzt handelt es sich uns noch um die Art und Weise derselben, namentlich im Verhältniß zur menschlichen Persönlichkeit. Schon die Wunderkraft führte uns auf eine geistige Ausstattung, zunächst des Willens zurück. Der geistige Inhalt der Offenbarung muß aber primär für das Bewußtsein sein; davon handelt die Inspiration. Jedoch beschäftigt uns hier die Frage nicht in dem ganzen Umfang, in welchem das Wort gewöhnlich genommen wird, sondern nur insoweit, als für den Zweck der Stiftung der Religion oder einer neuen Stufe derselben Personen inspirirt sein müssen; dagegen Inspiration von Schriften zur Erhaltung von Offenbarung kann hier noch nicht erörtert werden.

A. Die biblische Lehre.

1. Die H. Schrift alten und neuen Testaments redet von göttlicher Begeistung oder Inspiration in viel umfassenderem Sinne als der Sprachgebrauch meint, der das Wort vornehmlich auf heilige Schriften bezieht. Allerdings 2 Tim. 3, 16 berechtigt auch den letzteren Sprachgebrauch; mag man nun übersetzen von Gott gehaucht oder, was wahrscheinlicher, von Gott durchgeistet, wovon die Folge ist, daß eine H. Schrift göttlichen Geist athmet. Für Gründung der alttestamentlichen Religion und Theokratie, für ihre Befestigung und höhere Ausbildung ist überall Inspiration vorausgesetzt. Abraham wie Moses heißt ein Prophet; ja auf Inspiration oder Antheil am heiligen Geist ruhen alle theokratischen Aemter. Heilige Begeisterung ist neben den Propheten auch den Künstlern, Dichtern, Richtern, Königen zugeschrieben.[1] Ganz besonders gibt aber der Geist Gottes höhere Erkenntniß[2] und allgemeine Ausgießung des Geistes, Gelehrtsein aller von Gott, ist die prophetische Hoffnung.[3] Das Christenthum betrachtet sich als die Erfüllung dieser Hoffnung.[4] Alle Menschen sollen mit der Taufe des Geistes der Kindschaft theilhaft werden.[5]

[1] 2 Mos. 31, 3 ff. 35, 31. Richt. 11, 29. 14, 6. 15, 14 u. s. w.
[2] Jes. 11, 2. 51, 13.
[3] Joel 3, 1. Ezech. 36, 26. Jes. 11, 9. 40, 3. 61, 13.
[4] Apostelgesch. 2.
[5] Matth. 28, 19 f. Röm. 8, 15.

Der Geiſt iſt der Quell aller Charismen der Kirche.[1] Daher trotz der allgemeinen Ausgießung des Geiſtes über die Gläubigen doch noch ein Unterſchied der Arten, wie der Stufen der Geiſtesmittheilung eine Stelle behält.[2]

2. Was das Verhältniß der objectiven Geiſtesmacht zu den inſpirirten Trägern der Offenbarung anlangt, ſo finden ſich im alten Teſtament häufig Zuſtände der Verzückung oder Ekſtaſe bei den Propheten. Damit iſt zwar nicht ein Verluſt des Selbſtbewußtſeins, ſondern nur ein Zurücktreten des Weltbewußtſeins ausgeſagt, während das Selbſtbewußtſein und in ihm das Gottesbewußtſein fortdauert. Aber doch iſt es nach dem N. T.[3] eine höhere Stufe, wenn der Menſch, der ἐν πνεύματι iſt, zugleich im νοῦς ſteht, alſo wenn Beſonnenheit mit der Begeiſterung geeint bleibt. Wo dieſes fehlt, da kann die Urſache in einem Doppelten liegen. Einmal, wenn der heilige Geiſt nur momentan den Menſchen ergriffen und noch nicht bleibend in ihm Wohnung gemacht hat, ſo kann es geſchehen, daß er nur durch einen momentanern Bruch mit dem alltäglichen Bewußtſein im Elemente des Göttlichen weilen kann. Es kann aber auch der Inhalt der Offenbarung an der Zurückdrängung des gewöhnlichen Weltbewußtſeins ſchuld ſein; denn Viſionen beziehen ſich nicht bloß auf die Grundthatſachen des Heils, die das Verhältniß zwiſchen Gott und der Seele betreffen (wie Gal. 1, 12. 2 Kor. 12, 1 ff.), ſondern z. B. auch noch im Neuen Teſtament bei Petrus, und in der Apokalypſe[4] auf Weltzuſtände, die noch nicht Gegenwart ſind. Da muß das Weltbewußtſein mit ſeinem gegenwärtigen Inhalt der Erfüllung durch den Inhalt der Viſion weichen, und damit der Geiſt über die gegenwärtige Wirklichkeit entrückt werden. Da aber auch ſo das Gottes- und Selbſtbewußtſein nicht erloſchen, ſondern im Gegentheil geſteigert iſt, ſo iſt die Auffaſſung nicht begründet, daß die Inſpirirten alten oder neuen Teſtaments in rein leidentlichem Zuſtand geweſen ſeien. Es iſt auch von einem Forſchen der Propheten die Rede;[5] und ſelbſt

[1] 1 Kor. 12.

[2] Matth. 10, 19. Luc. 21, 15 vgl. 12, 11. 12; bei Johannes: 14, 16. 17. 26. 15, 26. 16, 7—14; bei Paulus: 1 Kor. 2, 13. 7, 40.

[3] 1 Kor. 14, 15 ff.

[4] Apoſtelgeſch. 10. Offenb. 1, 10.

[5] 1 Petr. 1, 10. 11, vgl. Röm. 10, 20.

wenn Chriſtus[1] den Jüngern verheißt: Nicht ſie werden reden, ſondern der heilige Geiſt in ihnen, ſo iſt das mit dem dabei ſtehenden Wort zuſammen zu nehmen: dieſer Geiſt werde ihnen Mund und Weisheit geben. Auch das iſt nicht als Wirkung der Inſpiration angegeben, daß ihre Empfänger auf einmal alle Erkenntniß haben oder ſittlich und intellectuell über alle Möglichkeit des Fehlens und Irrens hinausgehoben ſeien.[2] Aber mit dem Bewußtſein, perſönlich noch nicht vollendet zu ſein (οὐ τετελείωμαι), iſt doch bei Propheten und Apoſteln das ſichere Bewußtſein verbunden, Träger von Gottes Wort, göttlicher Botſchaft zu ſein, der göttliche Autorität zukommt; daher ſie auch für dieſen Inhalt, den ſie von Producten ihres eigenen Denkens wohl zu unterſcheiden wiſſen,[3] Autorität beanſpruchen.[4]

B. Geſchichte der Inſpirationslehre.

§ 58.

Die Inſpirationstheorien haben ſich theils in Extremen, theils in unbefriedigenden Vermittelungen derſelben bewegt, bis die neuere Theologie die Erforderniſſe derſelben umfaſſender erforſcht und die Baſis für ihre Begründung feſtgeſtellt hat.

1. Die ſupranaturaliſtiſchen Vertheidiger der Inſpiration pflegten in den gleichen Fehler mit den rationaliſtiſchen Gegnern inſofern zu fallen, als ſie die Unterſcheidung unterließen, ohne welche dieſe geſammte Lehre nicht kann zur Klarheit gebracht werden. Ein Anderes iſt nämlich die Inſpiration im urſprünglichen Sinn, der ſich auf Perſonen, und ein Anderes, die in ſecundärem vermitteltem Sinn, der ſich auf heilige Schriften bezieht. Der Supernaturalismus behandelte die Inſpiration der heiligen Schrift als das Grunddogma, von welchem allein alles Andere erſt ſeine Feſtigkeit erhalten ſollte. Die heilige Schrift behandelte er als die Offenbarung ſelber ſtatt als Denkmal der urſprünglich offenbarten idealen und realen Wahrheit, wovon die Folge war,

[1] Luc. 21, 15. Matth. 10, 19.
[2] Gal. 2, 12. 1 Kor. 13, 12. Phil. 3, 12.
[3] 1 Kor. 7, 6. 10. 12.
[4] Gal. 1, 8. 3, 2. 1 Kor. 2, 4 ff. 2 Kor. 5, 20. 1 Theſſ. 2, 13. 2 Kor. 13, 10. 1 Petr. 1, 12. 25.

eine Verwandlung der H. Schriften in ein ausſchließliches Werk Gottes, eine Verflüchtigung des Menſchlichen und die Zurückdrängung des Urſprünglichen, Lebendigen hinter die in Buchſtaben verfaßte Schrift. Der Glaube zieht ſeine Kraft und entſcheidende Gewißheit immer aus dem Urſprünglichen, ewig Lebendigen, zu welchem die Schrift führen ſoll. Indem man aber bei ihr als dem Ziel ſtehen blieb und eine andere Beglaubigung ſuchte als in der Erfahrung des Glaubens durch die Gegenwart der Wahrheit im Geiſte, ſo war damit auch der reformatoriſche Standpunkt verlaſſen, ihr ſ. g. materiales Princip verletzt, und dem Rationalismus wurde es leicht, die Widerſprüche, in die man ſich dadurch verwickelt hatte, aufzudecken.[1]

2. Die Hauptformen der Inſpirationstheorie. Die Theorie des vorchriſtlichen Alexandrinismus, beſonders des Philo, welche die menſchliche Seite durch Inſpiration unterdrückt werden läßt, ging vielfach auch in die Kirche über. Wenn das göttliche Licht aufgehe, meint Philo, ſo gehe das menſchliche unter; Ekſtaſe, Paſſivität ſei für die Inſpiration weſentlich und theils der Erhabenheit Gottes entſprechend, theils dem Zweck der Bewahrung vor allen Trübungen durch Einwirkung des menſchlichen Bewußtſeins. Jedoch ſchreckten die krankhaften ſchwärmeriſchen Erſcheinungen z. B. des Montanismus manche Kirchenlehrer ab, welche daher die Fortdauer des menſchlichen Bewußtſeins auch für den Zuſtand der Inſpiration forderten, ſo namentlich Chryſoſtomus. Bemerkenswerth iſt aber beſonders, wie jene extreme ſupernaturaliſtiſche Anſicht gewiſſermaßen zu ihrem Gegentheil überführte. Nachdem durch die Bezeichnung der heiligen Schriften als göttlicher Dictate von unendlich reichem Inhalt die Vieldeutigkeit derſelben begründet war, ſo hatte man eine Brücke, um da, wo der buchſtäbliche Sinn ſchwierig oder undenkbar ſchien, zu einem angeblich höheren Sinn überzugehen, und wo das einmal anerkannt war, da wurde auch in Betreff des Inhaltes eine unbewußte, rationaliſirende Denkweiſe zur Triebfeder, um jene extreme ſupernaturale Inſpirationstheorie hoch zu halten. So zum Theil ſchon bei Origenes, in neuerer Zeit bei Swedenborg. Dem entgegen beharrt zwar die Reformation bei der buchſtäblichen Erklärung und bei der Einſinnigkeit der H. Schrift. Aber während die

[1] S. o. §§ 7. 7b.

reformatoriſchen Bekenntniſſe keine beſtimmte Inſpirationstheorie aufſtellten, ja Luther und zum Theil Calvin hierin freieren Anſichten huldigten, gingen beide evangeliſche Confeſſionen in ihrer ſcholaſtiſchen Zeit bis zum äußerſten Extrem jener vorchriſtlichen Theorie fort. Zwar die Ekſtaſe nahm man nicht an, aber die geiſtige Thätigkeit der Autoren ſollte nicht minder als ganz unterdrückt zu denken ſein. Die geiſtige Paſſivität wurde ſo abſolut von Calov, Quenſtedt, Buxtorf gedacht, daß den heiligen Schriftſtellern nur eine mechaniſche Thätigkeit der Auffaſſung der Wörter, die die Sache enthalten, und des Schreibens verblieb. Solche Ueberſpannung der Göttlichkeit heiliger Schriften hat zur Kehrſeite die Leugnung der Inſpiration der Perſonen, der heiligen Männer ſelbſt, denen jegliche eigene Production dabei abgeſprochen wurde und deren eigenes Erkennen des Inhalts, den ſie aufzeichnen, als etwas Gleichgültiges, wenn nicht gar die reine Göttlichkeit des Inhalts Bedrohendes galt. Wie wir aber den abſolut ſupernaturalen Wunderbegriff eine Colliſion der göttlichen Thätigkeit mit der Erhaltung herbeiführen ſahen, ſo ſind hier gleichfalls die ſecundären Cauſalitäten zur Paſſivität herabgeſetzt, welche doch nicht fehlen dürfen, wenn die Offenbarung zu dem Zweck der Aneignung und der Erhaltung durch lebendige Aufnahme gegeben ſein ſoll. Zugleich würde durch die Momente ſolcher Inſpiration der Lebenszuſammenhang der heiligen Schriftſteller, die doch im Glauben und in religiöſer Erkenntniß ſtanden, abgeriſſen, ohne daß, was der Geiſt Gottes in ihrer Perſon gewirkt, irgendwie für ihre Schriften zur Verwendung käme.

Dieſes ſowie die vielen kritiſchen und exegetiſchen Schwierigkeiten, die ſich bei ſolchen Vorſtellungen ergaben, war die Urſache, daß man ſeit Anfang des vorigen Jahrhunderts den abſolut ſupernaturalen Inſpirationsbegriff, den wir den doketiſchen nennen können, modificirte. Man that das nach Georg Calixt's[1] Vorgang ſo, daß man die göttliche Thätigkeit auf Aſſiſtenz bei der menſchlichen beſchränkte, um dieſer zu geben, was ſie etwa nicht ſchon von ſelbſt hatte, oder um wenigſtens die menſchlichen Gedankenproductionen vor Irrthum zu bewahren, oder endlich, um, nachdem die heiligen Schriftſteller ihr Werk in rein menſch-

[1] Mit Calixt ähnlich lehrten Grotius, Baxter, Clericus, Clarke, Doddridge, Pfaff, Baumgarten, vgl. Tholuck a. a. O.

licher Kraft vollbracht, demſelben das Siegel göttlicher Beglaubigung aufzudrücken. Aber auch hier iſt das Verhältniß der göttlichen Wirkſamkeit zur menſchlichen Thätigkeit rein äußerlich gedacht. Gott und der Menſch blieben ſo in einem bloßen Nebeneinander.

Die einſeitig ſubjective Auffaſſung drang nun aber noch weiter vor in dem Rationalismus, der das in letztgenannter Theorie ſchlummernde Element weiter entwickelnd in der Inſpiration nichts findet, als eine rein menſchliche Erhebung aus angeborner innerer Kraft.[1] So gewiß nun der Rationalismus im Recht war, wenn er gegen die Unterdrückung der menſchlichen Seite proteſtirte, ſo fehlte es doch ihm ſelber an dem richtigen Gottes- und Religionsbegriff, ja an dem Bedürfniß eines lebendigen Gottes und des Verkehres mit ihm. Wenn er ſagt: durch ſo innige Verbindung mit dem creatürlichen Geiſte würde Gottes Erhabenheit verletzt und entwürdigt, ſo ſcheint hierin zu liegen, für den Menſchen wäre ſie eine zu hohe Ehre; allein andererſeits findet er es der Würde des Menſchen nicht gemäß, ſolcher göttlicher Mittheilungen zu bedürfen. Und höher, meinte er, ſtehe der Menſch da, wenn er ſich ohne Gott rein aus ſich entwickle. Könne doch auch die Natur ohne beſondere göttliche Nachhülfe beſtehen und ſich entwickeln. Abgeſehen von dieſem Widerſpruch, in welchem ſich die doppelte mögliche Form[2] der Flucht vor einem lebendigen Gott zeigt, haben wir aber geſehen, daß es dem Gottesbegriff nicht zuwider, ſondern von ihm verlangt iſt, in einem innern lebendigen Verhältniß zur Welt zu ſtehen. Und ebenſo iſt es eine dürftige Anſicht, von dem Menſchen zu meinen, er verliere an ſeiner Würde, wenn zu ſeiner Entwickelung und Fortſchreitung Gott in einem thätig wirkſamen Verhältniß ſtehe, in einem innigeren als zur Natur. Dieſe kann ſich entwickeln ohne eine andere göttliche Thätigkeit, als die erhaltende. Aber der Menſch hat höhere Bedürfniſſe und Aufgaben, Empfänglichkeit für Gottesgemeinſchaft und für Acte derſelben. In dem Verlangen aber nach einer ſolchen Entwickelung, wie die Natur ſie hat, verräth der Pelagianismus, der von des Menſchen Würde ſo

[1] Daher Wegſcheider, Institutio § 42 ſagt: Ueberall laſſe ſich der Glaube an Offenbarungen auf Mythen und ungebildete Begriffe zurückführen. Eine rohere Zeit ſehe alle ungewohnten Gemüthsbewegungen als göttliche Wirkungen an.

[2] Jer. 17, 9.

Hohes auszusagen meint, vielmehr seinen niedrigen Begriff von des Menschen Wesen und Würde. Er verkennt seinen Beruf zur Geschichte und zur wachsenden Gottesgemeinschaft.

3. Der Kampf dieser Theorien kann uns belehren, daß nur eine Inspirationstheorie genügt, die eine wirkliche göttliche Erleuchtung, also irrthumslose Wahrheit durch Inspiration mitgetheilt sein läßt, welche aber das menschliche Bewußtsein nicht unterdrücken darf, sondern die menschliche Intelligenz als Werkzeug verwendet, wie denn die Offenbarung für den Geist muß sein wollen, die menschliche Intelligenz aber für Gott geschaffen ist.

C. Dogmatische Lehre von der Inspiration.

§ 59.

Die Inspiration ist im allgemeinsten Sinne die Form, in welcher der Mensch Theil gewinnt an dem geistigen Gehalt der Offenbarung nach allen seinen Seiten. Sie ist das geistige Wunder und kann sich, weil auf den ganzen Geist, auch auf den Willen, die Steigerung seiner Kraft und seiner Reinheit, sowie auf das Gefühl beziehen; aber speciellere Bedeutung erhält sie als Begeisterung und Erleuchtung über die Wahrheit für den Zweck der Gründung dauernder religiöser Gemeinschaft. Dennoch ist sie für sich noch nicht die höchste Form der Offenbarung.

1. Auch für die Inspiration wie für die Offenbarung müssen wir ausgehen von einer weiteren Bedeutung, um dann den Begriff sich zu größerer Intensität zusammenziehen zu lassen. Inspiration bezieht sich auf die geistige Seite des Menschen und sofern sie auf Gottes ursprüngliche Causalität weist, kann man schon das Theilgeben an dem göttlichen Odem[1] Inspiration nennen. Hieran schließt alle folgende göttliche Mittheilung sich an. Im engeren Sinne aber ist das Wort da an der Stelle, wo einem Menschen zum ersten Mal in seinem Leben ein höherer Lichtblick in die göttliche Welt zu Theil wird. Am meisten aber da, wo zum ersten Mal im Geschlechte durch göttliche Mittheilung eine höhere religiöse Anschauung gegeben, und dadurch eine neue höhere

[1] 1 Mos. 2, 7.

Stufe beſchritten wird. Nun trifft das Alles freilich noch nicht den Sinn, in welchem das Wort Inſpiration oder Eingebung am häufigſten genommen wird, nämlich die Inſpiration von heiligen Schriften. Allein gerade dieſe iſt ja vom Supernaturalismus unerklärt gelaſſen, ja unbegreiflich gemacht,[1] weil er die göttliche Thätigkeit bei Abfaſſung ſolcher Schriften losriß von der Inſpiration im urſprünglichen Sinn, wonach nicht Bücher, ſondern Menſchen inſpirirt ſind.[2] Der Zuſammenhang der Inſpiration von Perſonen mit den Zwecken der Offenbarung aber erhellt von ſelbſt. Es verhält ſich daher mit ihr ähnlich wie mit den Wunderthaten. Der Schein des Abrupten, den Zuſammenhang Zerſtörenden deſſelben weicht, wenn ſie zurückgeführt werden auf eine vorangegangene Steigerung der Freiheit durch Gott. Aehnlich nun weicht das Abrupte, das wir ſetzen müſſen, wenn die Inſpiration ſich nur auf den Moment der Schriftſtellung beziehen ſollte, dadurch, daß wir ausgehen, wie auch die heilige Schrift thut, von der Einwirkung des göttlichen Geiſtes auf Perſonen, woran ſich dann, wenn ſie vom Geiſt erfüllt ſind, die Abfaſſung geiſterfüllter Schriften wieder nur als natürliche, dem Gebiet der Erhaltung zugehörige Wirkung anſchließen wird.

2. Haben wir nun aber die Auszeichnung inſpirirter Männer vor Anderen als einen ſpecifiſchen oder nur gradweiſen Unterſchied zu denken? So werden wir das Wort ſpecifiſch hier nicht verſtehen dürfen, als gebe es mehrere Species von göttlichem Pneuma, ſondern es iſt nur Ein Gottesgeiſt, wenn derſelbe auch *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* ſich offenbart[3] hat. Wo irgend Gläubige ſich der Gottesgemeinſchaft erfreuen, iſt auch Antheil am Geiſte Gottes. Die Inſpiration verleiht auch nicht eine ſpecifiſch höhere Würde im Vergleich zu anderen Gläubigen.[4] Aber obwohl nach innen angeſehen eine gewiſſe Gleichartigkeit aller der Gottesgemeinſchaft Theilhaftigen mit den Inſpirirten ſich ergibt und in dieſer Hinſicht ein ſpecifiſcher Unterſchied nicht wird nachweisbar ſein, ſo können wir doch hierbei nicht ſtehen bleiben. Auf dem

[1] § 59.
[2] 1 Kor. 7, 40. Luc. 21, 15. Matth. 10, 20. Joh. 14, 26.
[3] Hebr. 1, 1.
[4] Matth. 11, 11.

Grunde dieſer weſentlichen Gleichheit erhebt ſich doch auch eine Ungleichheit, ja Einzigkeit der Träger der Offenbarung.

Inſpirirt nennen wir Diejenigen nicht im engeren Sinn, die nur durch Vermittelung Anderer irgendwie der inneren Offenbarung oder des Geiſtes Gottes theilhaftig geworden ſind, ſondern einzig und gleichſam als geiſtige Stammväter ſtehen Diejenigen da, welche durch eine urſprüngliche Thätigkeit Gottes und zuerſt unter Allen eine Offenbarung empfangen haben. Vor allem die Männer, welche eine neue Stufe der Religion durch Offenbarung bezeichnen, ein Abraham, Moſe, Elia und die Propheten, ſowie die Erſtlinge einer erlöſten, zu Gott zurückgekehrten und deſſen bewußten Menſchheit, wie die Apoſtel.

Denn erſt dann iſt die Offenbarung wahrhaft übergegangen an die Menſchheit, alſo geſchichtlich geworden, wenn ein reines, fehlloſes Wiſſen von ihr Denjenigen zu eigen geworden iſt, an welche ſie zuerſt erging und von deren reiner Verkündigung ihre Fortdauer abhängt. Folglich müſſen jene an der Spitze Stehenden eine Einzigkeit auch inſofern haben, als die Offenbarung, damit ſie nicht umſonſt geſchehen ſei, durch ihre Ausſtattung eine Gewähr dafür ſchafft, daß der reine Gehalt der Offenbarung durch ihre Vermittelung in unfehlbarer Weiſe ſich fortpflanzen könne. Aber hier erhebt ſich nun eine nicht geringe Schwierigkeit, mit der die Dogmatik der Gegenwart noch im Ringen begriffen iſt, nachdem ſie ſich ſowohl des abſolut ſupernaturalen als des rationaliſtiſchen Inſpirationsbegriffs zu entſchlagen begonnen hat. Denn einerſeits gehört es zum Fortſchritt der neueren Wiſſenſchaft, die Inſpiration nicht loszureißen von der Perſon der heiligen Männer, ſie nicht als etwas Abruptes, ihren Lebenszuſammenhang Zerreißendes, ſondern in denſelben ſich Einfügendes anzuſehen. Andererſeits aber können auch die der Inſpiration Theilhaftigen, was ihre Perſon anlangt, noch keineswegs vollkommen rein, wie auch nicht als vollkommen an Erkenntniß angeſehen werden, und es ſcheint bei dem Zuſammenhang zwiſchen Willen und Erkennen, da ſie ſelbſt noch mit der Sünde zu kämpfen bekennen müſſen, auch die Reinheit und Fehlloſigkeit des ihnen Mitgetheilten bedroht zu werden. Dieſer Umſtand iſt dann der Grund geworden, daß die Einen auch die Träger der Offenbarung nur in die Reihe der fehlſamen anderen Gläubigen geſtellt haben, während Andere, um nicht

die normative Autorität der Ersteren ins völlig Unsichere zu stellen, lieber zum alten, unhaltbaren Inspirationsbegriff zurückkehrten.[1] Allein der Rückfall auf die frühere Stufe könnte nur bewirken, daß der Proceß, der im achtzehnten Jahrhundert dieselbe auflöste, wieder von vorne beginnen müßte. Jedoch fehlt es nicht an Solchen, welche die Arbeit rüstig fortzuführen suchten.[2] Prüfen wir zuerst den Einwurf.

3. Allerdings sind auch die Inspirirten den Gesetzen menschlicher Entwickelung nicht entrückt zu denken. Sie wissen weder Alles, noch ist ihr im Glauben wurzelndes Wissen ein Schauen; es hat noch Symbolisches an sich;[3] sie haben als Menschen in rein empirischen, endlichen Dingen irren und getäuscht werden können, wie sie auch von Sünde nicht frei waren. Aber keineswegs verlangt die Einheit der menschlichen Persönlichkeit, daß Sünde und Irrthum sich trübend durch ihr ganzes Wesen haben hindurchziehen müssen. Was die äußere Welt anlangt, so hat sie zunächst im Verhältniß zum Geist eine relative Selbständigkeit, so daß ein Irrthum im Inhalt solchen empirischen Wissens noch keinen Irrthum im Geistlichen bedeuten muß, sondern für das geistliche Wissen gleichgültig ist. Ebenso hat aber auch der innere Mensch und sein Bewußtsein in den inspirirten Männern gegenüber ihrem äußeren Menschen eine relative Selbständigkeit. Sagte man, in jedem Moment müsse der ganze Mensch durch das bestimmt sein, was nach der einen Seite seines Wesens vorhanden ist, sei es Wahrheit, sei es Irrthum und Sünde, so wäre ein Fortschritt, ja eine Erlösung schlechthin unmöglich. Soll die Sünde wo sie einmal wirklich ist, die unwiderstehliche Macht haben, alle Mittheilungen, auch die Offenbarung sofort zu fälschen und sich homogen zu machen, so ist eine wirksame neue Lebensmittheilung oder Erleuchtung nicht möglich, sondern der Mensch muß wie ein Naturwesen bleiben, wie er ist. Ist der Erlösung bedürftige Mensch nicht fähig, an einem Punkt der unfehlbaren Wahrheit wirklich theilhaftig zu werden, so ist ihm die Erlösungsfähigkeit

[1] So Gaußen, Agenor de Gasparin und Philippi, welcher zwar nicht die Wörter, aber die Worte inspirirt sein läßt.

[2] So Schleiermacher, Schmid, Twesten, Nitzsch, Lücke, Rothe, Tholuck, Sack, Beck, v. Hofmann, Baumgarten, Auberlen, Köstlin u. A.

[3] 1 Kor. 13, 12.

abzusprechen und dem Manichäismus zu huldigen. Gerade der werdende Mensch ist noch nicht mit sich identisch und keine vollkommene Einheit; durch relatives Auseinandertreten, ja durch die Scheidung der verschiedenen Seiten ist ein Fortschritt und eine Geschichte allein möglich.[1] Die wahre, absolute Einheit mit sich selbst liegt in der Zukunft; aber damit diese erreicht werden könne, muß im Menschen irgendwo ein reiner und fehlloser Punkt gegeben sein, der die ganze Bewegung regulirt. Das neue Princip muß zuerst Wurzel fassen an einem Ort, dem Innersten des Menschen und zwar in selbstbewußter Form, so daß das Ich im Element der Wahrheit zu stehen in sich selber gewiß ist. Die Sünde selbst kann dieses nicht unmöglich machen. Das Innerste des Menschen muß noch Empfänglichkeit haben für die Auffassung des mitzutheilenden Göttlichen in seiner Reinheit und Lauterkeit, und das Empfangenhaben der Mittheilung wird dann zum Hebel für eine ganz neue nach allen Seiten siegreich, wenn auch schrittweise vordringende Entwickelung. Jenes Innerste, von dem Neuen Erfüllte, weil es nicht bloß als dunkle Kraft oder als Gefühl, sondern in den Trägern der Offenbarung bewußt vorhanden ist, darf also eine Kraft steten reinen unbefleckten Lebens und Wissens heißen, ein δός μοι, ποῦ στῶ, von wo aus der Irrthum und die Sünde der Welt wird bewegt werden können.[2] So ist es also nicht richtig, daß es der Sünde halber unmöglich sei, daß jemand durch göttliche Erleuchtung die Wahrheit lauter erkenne, das Wort Gottes als Wort Gottes auffasse und mittheile, mithin unfehlbar Wahres, nämlich im geistlichen Gebiet, habe und gebe. Darf dies nicht einmal in Beziehung auf Gläubige überhaupt geleugnet werden, wie viel weniger bei den Trägern der vollendeten Offenbarung. Sie werden sie rein auffassen und mittheilen können, wenn auch verschieden nach ihrer geistigen Individualität und Stufe. Und während von dem Irrthum es nie eine Gewißheit geben kann, weil unser Geist für die Wahrheit bestimmt ist, so werden sie auch eine Gewißheit davon besitzen können, daß sie die Wahrheit haben und was in ihrer Gedankenwelt fehllos ist. Neigung zu irrthümlichen Vorstellungen mag immerhin nachwirken, sie mögen noch damit zu kämpfen haben. Aber die

[1] Hebr. 4, 12 ff.
[2] Vgl. hiezu 1 Joh. 2, 6. 9. 20. 27.

höhere Erkenntniß und Erleuchtung muß ihnen einen Eindruck der Wahrheit und Gewißheit geben, der dem Irrthümlichen verſagt iſt. Daher gehört nichts Unmögliches, ſondern nur Gewiſſenhaftigkeit und Wahrheitsliebe dazu, um ſie davor zu behüten, daß ſie nicht Irrthümliches und Unklares, das in ihnen noch zu überwinden iſt, Demjenigen gleichſtellen, zu deſſen Zeugen ſie ſich beſtimmt wiſſen, und wovon eine göttliche Gewißheit ſie beſeelt. Und ſo können ſie in ganz natürlicher Weiſe, nämlich vom Standpunkt ihrer höheren perſönlichen Ausrüſtung aus angeſehen in ihrer Lehre und Verkündigung vor Irrthum bewahrt bleiben, ſo daß ſie nur unfehlbar Wahres ausgeben für Gottes Wort, ohne darum perſönlich ſchlechthin ſchon irrthumsfrei zu ſein.

Dazu kommt, daß die Inſpiration nicht lediglich nach der ſittlichen Stufe oder der Intenſität der Frömmigkeit des Menſchen, der ſie genießt, bemeſſen werden darf. Das inſpirirte Wort iſt nicht etwa bloß Reflex der frommen Gemüthszuſtände, ſo daß das inſpirirte Wiſſen nicht hinausreichte über die ſittlich-religiöſe Stufe der heiligen Männer. Dem Inſpirirten iſt objective göttliche Wahrheit und ein Blick in ſie durch Gott verliehen, und hier zeigt ſich wiederum, wie folgenreich es iſt, die Religion nicht bloß als ein Gefühl, ſondern auch als ein Erkennen zu beſtimmen. Wir haben im Gegenſatz zu Schleiermacher's Religionsbegriff ein Gewicht auch auf die objective Wahrheit legen müſſen, weil die Frömmigkeit ſelbſt ihre Reinheit danach zu bemeſſen hat, wie ſie ſich zu ihr verhält. Und ganz im Allgemeinen muß, wo die Entwickelung eine den bewußten Willen in Anſpruch nehmende ſein ſoll, ein Wiſſen oder eine leitende Geſammtanſchauung dem Sein voraneilen, damit dieſes der Erkenntniß oder Anſchauung gemäß entſprechend beſtimmt werde. Alſo muß die Erkenntniß der Träger der Offenbarung nicht bloß dem geiſtigen Zuſtand der Welt außer ihnen vorauseilen, ſondern auch ihrem eigenen ſittlichen und religiöſen Sein. Wie weit ſolches Voraneilen der Erleuchtung möglich ſei, dafür läßt ſich eine allgemeine Formel oder Grenze nicht aufſtellen. Es kommt dabei weſentlich mit auf die Individualität an, die für die Zwecke der Offenbarung angemeſſen ausgewählt und ausgerüſtet ſein wird; und dies führt auf ein Drittes.

Es iſt die charismatiſche Begabung der Träger der Offenbarung noch zu erwägen. Auf Grund natürlicher Anlage kann ſich, allerdings in Abhängigkeit von der menſchlichen Treue eine beſondere charismatiſche Ausſtattung durch den Geiſt Gottes ergeben, kraft deren der Menſch im Reiche des göttlichen Lichts gleichſam den Adlerblick gewinnt, wie ein Jeſaja, Johannes oder Paulus, wodurch ſich ihm die Tiefen der himmliſchen Geheimniſſe in einziger Weiſe erſchließen können, nicht für ihn bloß, ſondern zum Beſten der Gemeinde. Damit wird nicht eine abſolute Fehlloſigkeit in Dingen behauptet, welche nicht das ewig bleibende Weſen der Offenbarung und Religion betreffen, ſondern nur Zufälliges in geſchichtlichen oder empiriſchen Dingen. Sie bleiben Menſchen im Wachsthum auch an Erkenntniß, mithin in einer ſtets noch übrigen Unvollkommenheit ihrer Erkenntniß. Aber das läßt ſich erkennen, daß ohne Annahme eines magiſchen Wunders ihre Mittheilung wirkliche Mittheilung des Wortes Gottes, ihre Lehre in geiſtlichen Dingen wenn auch noch nicht abſolut vollkommen, doch irrthumslos ſein kann. Iſt hiervon die Möglichkeit dogmatiſch erwieſen, ſo kann dagegen nur in concreto von der exegetiſchen Wiſſenſchaft erwieſen werden, daß die Wirklichkeit in Betreff der als inſpirirt angenommenen Männer nicht widerſpreche.

4. Grenze der Fehlloſigkeit der inſpirirten Männer. Man wird bewährten evangeliſchen Lehrern[1] beiſtimmen müſſen, wenn ſie betonen, auf das Aeußerliche und Menſchliche beziehe ſich die Fehlloſigkeit nur ſo weit, als es mit der geiſtlichen Wahrheit in weſentlichem Zuſammenhang ſteht. Inſpiration in rein weltlichen hiſtoriſchen, chronologiſchen und topographiſchen Dingen könnte nur auf viſionäre Weiſe innerlich

[1] Wie Sack, Apologetik 437; Tholuck a. a. O. und Th. Real-Encycl. 6, 692 ff.; Köſtlin, Der Glaube S. 289 ff.; Lange, Philoſ. Dogm. 552. Beck, Syſtem der chriſtl. Lehre tritt einer mechaniſchen Trennung von Inhalt und Form entgegen, ſagt aber S. 242: Die Inſpiration erſtreckt ſich „nur auf die göttlichen Reichsgeheimniſſe, die geiſtliche Wahrheit; auf das Aeußerliche und Menſchliche nur, ſo weit es mit Erſterem in weſentlichem Zuſammenhang ſteht; ſie erhebt ihre Organe hierin zu einer gegenüber aller Menſchenweisheit überſchwänglichen Erkenntniß in das volle Licht der Wahrheit, unterrichtet ſie aber nicht in Dingen und bewahrt ſie nicht vor Fehlgriffen, die zu dieſer geiſtlichen Wahrheit völlig gleichgültig ſich verhalten und dem gemeinen Erlernen und Wiſſen anheimfallen, wie chronologiſche, topographiſche, rein weltlich hiſtoriſche Gegenſtände". Vgl. Tholuck a. a. O. S. 699.

ſtattfinden. Viſionen aber könnten die Dinge nicht in ihrer empiriſchen Wirklichkeit zeigen, da dieſe ihrer Natur nach mittelſt äußerer Empirie vernommen werden müſſen. Sollte die bloße Viſion genügen, ſo würde die empiriſche Wirklichkeit bedeutungslos, und das würde an das Doketiſche ſtreifen. Was alſo die inſpirirten Männer auf empiriſchem Wege in dieſen Dingen erfuhren und nur ſo erfahren konnten, das iſt ihnen nicht durch Inſpiration gegeben worden. Dazu kommt, ſollte der Geiſt Gottes von Zufälligem und rein Empiriſchem ebenſo unmittelbare, urſprüngliche Erleuchtung geben, wie von geiſtigen und göttlichen Dingen, ſo würde zum Schaden der Religion und zur Erſchwerung des mit zartem Wahrheitsſinn ausgeſtatteten Glaubens Weſentliches und Unweſentliches vermiſcht. Allerdings aber gibt es Hiſtoriſches, das mit Sinn und Geiſt der Offenbarung in weſentlichem Zuſammenhang ſteht, ja Ausdruck und Selbſtdarſtellung derſelben iſt; und ſo bezieht ſich die Inſpiration allerdings nicht bloß auf geſchichtloſe ewige Wahrheiten. Es gibt Ewiges, das hiſtoriſch werden will, und Hiſtoriſches, das, obwohl nur einmal geſchehen, unſterbliche Bedeutung hat. Wo dies im Gebiet der Offenbarung der Fall, da wird der Irrthum auch im Hiſtoriſchen ausgeſchloſſen ſein müſſen. Aber es gibt auch ſolches in Menge, was dieſen Zuſammenhang mit der Offenbarung ſelbſt nicht hat. Die Möglichkeit des Irrthümlichen oder Ungenauen in nicht geiſtlichen Dingen gehört ſogar zur vollen Geſchichtlichkeit der Religion, indem die heiligen Männer ſonſt in phyſikaliſchen, geographiſchen und ähnlichen Dingen über die Vorſtellungen ihrer Zeit, von denen eine Trübung der reinen Erkenntniß des Göttlichen nicht drohte, nur dann gleichfalls hinausgehoben werden konnten und durften, wenn überhaupt ihre Entrückung aus ihrer geſchichtlichen Situation zuläſſig war. Solche Ungenauigkeiten in Nebendingen müſſen ſogar dem Zwecke der Offenbarung dienen. Sie bilden ein wichtiges Ferment, um den Menſchen nicht in buchſtäblichem Weſen ſtehen bleiben zu laſſen, um Kern und Sinn der Offenbarung von Nebenſächlichem unterſcheiden zu lehren und zum Erſteren zu treiben. Nur dann müßte es ſtörend ſein, daß die Träger der Offenbarung nicht ſchlechthin wunderbar über jede Möglichkeit des Irrthums hinausgehoben ſind, wenn die Wahrheit der Offenbarung in letzter Beziehung auf der bloßen Autorität ihrer menſchlichen Organe ruhte, wenn es alſo

keine andere Art der Gewißheit von der Wahrheit gäbe als die, daß vor Allem die allgemeine und abſolute Irrthumsloſigkeit ihrer Organe geglaubt würde. Allein der einleitende Theil hat vielmehr gezeigt,[1] daß gerade die Wahrheit verfälſcht würde, wenn aus der göttlichen Form der Ueberlieferung, aus der Inſpiration der Träger der Offenbarung die Wahrheit abgeleitet werden wollte. Die fides historica genügt nicht, die fides divina darf nicht durch ſie erſetzt werden wollen.[2] Durch die noch bleibende Unvollkommenheit der menſchlichen Werkzeuge richtet es alſo die göttliche Oekonomie ſo ein, daß wir nicht bei Menſchen ſtehen bleiben können, und daß das Verlangen nach Gott ſelbſt ſeine volle Befriedigung bei ihnen nicht finden kann; daß die wahre Sicherheit in dem von den inſpirirten Organen der Offenbarung unabhängigen Inhalt geſucht werden muß, der von ſich ſelbſt Gewißheit zu geben die Macht hat. Und dieſe Sicherheit wird dadurch nicht erſchüttert, wenn in Dingen, über welche eine Gewißheit zu erhalten nicht nothwendig, ſondern religiös bedeutungslos iſt, die heiligen Männer noch irren konnten. Es genügt, daß ſie die fehlloſe geiſtige Wahrheit, zu deren Zeugen an die Menſchheit ſie beſtellt ſind, unverfälſcht auffaſſen und darbieten, der Kraft dieſer Wahrheit es überlaſſend, von ſich ſelbſt zu zeugen.[3]

5. In der Inſpiration findet nun innerhalb der angegebenen Grenzen eine wirkliche Einigung von Göttlichem und Menſchlichem Statt. Wie beſchreiben wir näher dieſe Einigung? Neuere wollen in Beziehung auf das A. Teſtament: Gott habe Einem Volke, Iſrael, das in der Chriſtenheit fortdauere, von ſeinen Stammvätern an eine ſubſtanziell pneumatiſche Baſis gegeben, ſo daß ſeine Reflexion auf ſich oder ſein Selbſtbewußtſein, wie es in erwählten Geiſtern des Volkes hervortritt, nichts anderes ſei als die Abſpiegelung der von Anfang begründeten und in der Geſchichte Iſraels ſich entwickelnden Einigung des göttlichen und menſchlichen Lebens, eine Abſpiegelung, die, weil treu, ſelber wieder göttlich-menſchlich ſei. Dieſe Anſicht kann altes und neues Teſtament

[1] §§ 7. 7b.

[2] Gal. 1, 8.

[3] Mit den ausgeführten von Luther vertretenen Grundſätzen ſtimmen auch viele neuere reformirte Theologen überein; ſo Sack, Ebrard, Lange, E. de Préſſenſé, Godet; auch das beachtenswerthe Werk von Frédéric Farrar, The Life of Christ. 1874. Ed. 20. I, 398. III, 181. 484.

nicht gebührend auseinander halten, greift der Incarnation vor und hat einſeitig phyſiſche Art an ſich. Verwandt damit iſt eine andere Anſicht: Die Inſpiration ſei Mittheilung zwar zunächſt an Einzelne, nicht an ein Volk, wenngleich für ein Volk, ja für die Menſchheit; aber ſie ſei eine Mittheilung nicht an ihre Perſon, ſondern an ihre Natur. Aber damit beſteht nicht der geiſtige Gehalt der Offenbarung; das führt einer Verwandlung des geiſtigen in einen phyſiſchen Proceß zu, wenn nicht etwa unter Natur: ein gottgewirkter Gemüthszuſtand gemeint iſt, was wieder zum alten Teſtament um des nur momentanen Charakters ſeiner Geiſteswirkungen willen nicht paſſen würde. Endlich droht dieſe Anſicht, ſofern die Natur, nicht die Perſon die Erleuchtung empfangen ſoll, ſchon wieder zur alten Theorie umzubiegen, die von der Perſon abſieht. Es muß darauf ankommen, in der Inſpiration das Göttliche und die menſchliche Perſönlichkeit zuſammenwirkend zu denken, und zwar nach dem Grundtypus, wonach die menſchliche Seite empfänglich und aneignungsfähig für das Göttliche iſt. Dabei iſt allerdings die menſchliche Empfänglichkeit nicht bloß als ein leeres Gefäß zu denken, in das der göttliche Inhalt nur als ein Depoſitum niedergelegt würde unter paſſivem Verhalten des Menſchen. Sondern empfänglich iſt der Menſch, wie er erfüllt iſt in ſeinem Selbſt-, Welt- und Gottesbewußtſein, daher die Individualität und der geſchichtliche Ort des Menſchen nichts weniger als gleichgültig iſt. Dieſe Beſchaffenheit des menſchlichen Geiſtes läßt ſich nun einerſeits betrachten als der bildſame Stoff, über den nun[1] der Geiſt Gottes kommt, um Licht und Leben dem Menſchen einzubilden. Andererſeits iſt in dem menſchlichen Geiſte ſchon ein Verlangen nach dem mitzutheilenden Gute, und der Geiſt Gottes bedingt ſich ſelbſt in ſeinem Wirken nach dieſer Beſchaffenheit des Menſchen, um ihn zum lebendigen Träger und Organ für das göttliche Wort zu machen, das an die Menſchheit gelangen ſoll. Durch den Lichtblick, der ſo dem Inſpirirten in die göttlichen Dinge gewährt iſt, wird Ordnung, Licht, Wahrheit in das Chaos des menſchlichen Bewußtſeins getragen, und auch das, was er zuvor wußte, erkennt der Inſpirirte nun anders als zuvor in ſeiner inneren Bedeutung und Ordnung ſoweit, als jedesmal erforderlich, immer aber ſo, daß der eigentliche Gehalt jeder Offen-

[1] Analog mit 1 Moſ. 1, 2.

barung wirklich überantwortet und zu reinem, mittheilbarem, menſchlichem Beſitze wird. So findet alſo keine mechaniſche Theilung zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem, ſondern eine Vermittlung beider mit einander, eine Einigung ſoweit ſtatt, als der Zweck der Offenbarung es fordert. Dieſe Auffaſſung[1] zeigt beſonders anſchaulich, ſowohl wie derjenige Stoff des natürlichen Selbſtbewußtſeins, der für die Offenbarung zufällig und unweſentlich iſt, vom Geiſte Gottes nicht angeeignet wird, noch werden kann; aber nicht minder auch, daß dieſes für das Werk des göttlichen Geiſtes am Menſchen keineswegs eine Störung bringen muß, ſondern daß Alles, was von dem heiligen Geiſte berührt und durchleuchtet iſt, göttlich und menſchlich zugleich ſein kann. Auch verſchiedene Grade der Inſpiration ſind damit von ſelbſt gegeben, je nach dem Umfang, in welchem jeder Stufe der Offenbarung entſprechend die Aneignung des menſchlichen Bewußtſeins ſtattfindet.

Dritter Abſchnitt.

Inhalt der Offenbarung.

§ 60.

Der Inhalt der Offenbarung iſt im Allgemeinen Gott ſelbſt, ihr Zweck die Vermittlung einer lebendigen und gegenſeitigen Gemeinſchaft ſowohl Gottes mit den Einzelnen, als der Einzelnen unter einander. Da die Religion weſentlich Gemeinſchaft ſtiftend iſt, ſo iſt auch der Inhalt der Offenbarung nothwendig gerichtet auf Stiftung einer frommen Gemeinſchaft (§ 49).

1. Viele ſehen als Zweck der Offenbarung intellectualiſtiſch nur die Belehrung an, entweder ſo, daß dabei auf den Inhalt geſehen wird, die Wahrheit, die man dann als eine Summe übervernünftiger Sätze, „Myſterien“ zu bezeichnen pflegt, oder auf die Gewißheit. Iſt jenen Alles an der Offenbarung die Erfüllung der Intelligenz mit höherem Gehalt, ſo iſt dieſen Alles der Beweis und ſie verehren in der Offenbarung die Beglaubigungsmittel gewiſſer Sätze, bekannter oder unbekannter. Beide ſtellen einſeitig das Erkennen voran. — Andere denken

[1] Mit ihr ſtimmt am meiſten von Rougemont ſ. o. zuſammen.

ebenſo einſeitig bei der Offenbarung an die Befriedigung der Intereſſen der praktiſchen Vernunft. Sie ſoll durch ihren poſitiven Charakter die Stimme des Gewiſſens ſtärken oder durch Gebote des Leben heilſam regeln. Aber Moralität iſt noch nicht Religion. Andere endlich erwarten von der Offenbarung nur Mittheilung der Seligkeit. Aber wenn nicht auch Wiſſen und Wille von ihr bedacht und in Anſpruch genommen würden, ſo wäre das eudämoniſtiſch.

2. Aus dem Religionsbegriff[1] ergibt ſich für uns, daß wie für die Religion keine Seite des Geiſtes fehlen darf, ſo von der Offenbarung Erkennen, Wollen, Gefühl bedacht ſein muß. Die Erkenntniß nun als durch Offenbarung bewirkte nennen wir Erleuchtung. Ihr Inhalt iſt Gott nach den verſchiedenen Momenten ſeiner Idee, alſo Gott nach ſeiner Allmacht, Gott als Princip des Maßes, der Ordnung, der Schönheit, der Heiligkeit und des Rechtes, der Weisheit und der Liebe. Zur Erleuchtung im vollen Sinne wird aber nicht bloß die Offenbarung eines Wahrheitsgehaltes, ſondern auch die Mittheilung der Gewißheit von demſelben gehören. Gottes objectives Zeugniß muß zum Licht im Menſchen ſelber werden, das von ſich ſelber zeugt und ſeine Wahrheit evident macht. — Entſprechend der Bedeutung auch des Willens für das Werden und die Bethätigung der Religion kommt der Offenbarung auch die Kraft zu, durch ihren Inhalt den Willen zu beſeelen und zu ſteigern und nach dieſer Seite iſt ſie Erweckung. Nie und nimmer iſt die durch Offenbarung gegebene Erleuchtung müßig; ſie will die mitgetheilte Erkenntniß auch praktiſch durchgeſetzt wiſſen. — Da ſie es aber auf Erhebung der ganzen Perſon abgeſehen hat, ſo ſteigert ſich endlich durch ſie auch das ganze geiſtige Selbſt- oder Lebensgefühl in Freiheit und Seligkeit. Durch dieſe drei alſo, die göttliche Erleuchtung, Erweckung, Begeiſterung, wird der Menſch der Güter der Religion immer mehr theilhaft, des göttlichen Lebens in Weisheit, Heiligkeit und Freiheit, wie im Gefühl des geſteigerten Lebenswerthes oder in Seligkeit.

3. Das kann aber wieder nicht auf den engen Kreis der einzelnen Perſon ſich beſchränken. Eine Offenbarung, die nicht einen univerſellen Zweck hätte, widerſpräche Gottes Weſen. Einem Individuum ſich offen-

[1] §§ 46—48.

barend meint Gott die Gattung,[1] und dieſer univerſalen göttlichen Tendenz kommt das Gattungsbewußtſein entgegen. Alſo erſt in der Form der Gemeinſchaft geſchieht es, daß Gottes Endzweck bei ſeiner Offenbarung erreicht wird. Doch iſt ihre primitive Exiſtenz die der Offenbarung für den Einzelnen. In der Gemeinſchaft geht die rein göttliche, beziehungsweiſe ſchöpferiſche Cauſalität Gottes in die erhaltende über, nimmt die ſecundären Cauſalitäten in Anſpruch, damit ein Geſammtleben entſtehe, beſeelt von einem Geiſt, und ein Glied für das andere, ein Geſchlecht für das andere Vermittler der Offenbarung ſei, die damit ein lebendiges der Welt zugehöriges, aber ſtets ſich reproducirendes Gemeingut, Tradition im guten Sinne des Wortes wird.

4. So wenig wir a priori die Art des Fortſchreitens der Offenbarung bis ins Einzelne verzeichnen können (ſchon um des möglichen Einfluſſes der Sünde willen), ſo läßt ſich doch ſoviel ſagen: der Anfang der Religion, welcher Bewußtſein von Gottes Allmacht und unwillkürliches abſolutes Abhängigkeitsbewußtſein ſein muß, das ſich zur Demuth zu entwickeln hat, kann nicht plötzlich die vollendete Offenbarung aufnehmen, ſondern nur durch Vermittlung einer Zwiſchenſtufe, währe ſie kurz oder lang. Es muß, auch abgeſehen von ſündiger Entwickelung, das Bewußtſein einer gottgeſetzten ſittlich-religiöſen Aufgabe eintreten, damit für des Menſchen Selbſtbethätigung und die perſönliche Aneignung des von Gott dem Menſchen Zugedachten Raum ſei. Die Erleuchtung, die ſchon zur Erkenntniß der göttlichen Allmacht gehört, muß auch zur Erleuchtung über den göttlichen Willen werden. Dieſer enthält einerſeits ſittliche Aufgaben für den Menſchen, andererſeits iſt er der Wille der Vollendung der Offenbarung, und beides muß dem Menſchen kund werden, damit er in der normalen Bewegung zum Ziele bleiben könne. Damit iſt auch abgeſehen von der Sünde die Nothwendigkeit der Offenbarung des Geſetzes, ſowie göttlicher Verheißung (Prophetie) begründet. Das Geſetz ſtammt nicht erſt aus Sünde, ſo wenig als die Sünde aus dem Geſetz. Ein Sollen muß dem Wollen und Sein vorangehen, damit ein ſittlich religiöſer Proceß eingeleitet werde. Aber auch an Verheißung göttlicher That darf es nicht fehlen, damit das Geſetz, das des Menſchen Freiheit aufruft und ſein Freiheitsbewußtſein weckt,

[1] 1 Moſ. 12, 3. 18, 18. 22, 18. Jeſ. 49, 6.

im Streben nach Geſetzeserfüllung ſich nicht von Gott iſolire, und den Boden des demüthigen Glaubens nicht verliere. Und bei der Verheißung, daß Gott mit dem aufrichtig ſeinem Willen Folgenden ſein werde, wird es nicht bewenden dürfen. Auch Blicke in den Rathſchluß der Vollendung der Religion und Offenbarung werden durch Gott eröffnet werden, damit der Menſch ſowohl die noch vorhandene Unvollkommenheit ſeiner ſelbſt und des Geſammtzuſtandes oder der Gemeinſchaft erkenne, als auch durch die Ausbildung der Sehnſucht nach der Vollendung für dieſe vorbereitet werde. Erſt das Dritte und Letzte wird dann der Eintritt der Vollendung der Offenbarung ſelbſt ſein, welche bewirkt, daß das Göttliche, das auf der zweiten Stufe in das Wiſſen und die Sehnſucht ſich eingeſenkt hat, nun auch das Gefühl und den Willen in wirkſamer Gegenwart erfülle und beſeele.[1]

§ 61. Offenbarung mit Beziehung auf die mögliche Sünde.

Iſt, wie die Wirklichkeit zeigt, die Entwickelung des Menſchen eine ſündige geworden, ſo wird dadurch die Offenbarung nur um ſo nothwendiger, aber auch nicht unmöglich, ſondern nach ihrem Inhalt nur dahin modificirt, daß ſie, bevor ſie vollendend ſein kann, vor Allem heilend ſein muß. Da die Verderbniß der Religion nach ihrem Weſen und bei der Einheit des Geiſtes, wenn Sünde iſt ſich dreifach darſtellen wird, ſo iſt die Aufgabe dreifach, Heilung des Irrthums, Heilung des Schuldbewußtſeins (oder Verſöhnung), endlich Heilung der Sünde ſelbſt oder Reinigung des Herzens und Heiligung des Willens. Aber Irrthum, Schuld und Sünde können nur überwunden werden durch die entgegenſtehenden poſitiven Kräfte der Weisheit, Seligkeit und Freiheit in der Liebe. Daher führt die Erlöſung oder die heilende Gnade in die vollendende über, die auch abgeſehen von der Sünde von Anfang das Ziel war.

Anmerkung. Dieſe drei Grundfunctionen der Offenbarung Gottes der Sünde gegenüber geſtalten ſich innerhalb des Chriſtenthums zu den drei Aemtern Chriſti.

1. Zwar bei der Entwickelung durch Sünde hindurch iſt nicht jeder Fortſchritt ausgeſchloſſen, der auch ohne Sünde zu dem Zweck der Vollendung hätte eintreten müſſen z. B. eine Entwickelung des Welt-,

[1] Vgl. 1 Kor. 15, 45 ff. §§ 37. 41.

Selbst- und Gattungsbewußtseins durch menschliche That, ja auch bis auf einen gewissen Grad des Gottesbewußtseins. Gleichwohl wenn Sünde eingetreten ist, so kann die Offenbarung nicht auf geradem Wege durch bloße weitere Entwickelung der schon bisher lebendig gewesenen Kräfte sich der Vollendung nähern, denn das würde auch Entwickelung der Sünde. Sondern es ist auch eine Umkehr (στρέφεσθαι),[1] eine Umwendung der Gesammtrichtung vom abnormen Wege zum normalen nöthig; es ist erst der Widerspruch zu heben, in welchen der Mensch mit seiner Idee wie mit Gott gerathen ist. Wenn vollends die Abnormität nicht bloß einzelne Momente einzelner Personen unseres Geschlechts ergreift, sondern ihre zerstörenden Wirkungen hineinreichen in die ganze Persönlichkeit, ja in das Gesammtleben der Menschheit, so werden zuerst diese Mächte des Bösen zu brechen sein durch die erlösenden Mächte, mit welchen die Offenbarung muß ausgestattet sein. Diese erlösenden Mächte werden ihren Quellpunkt in der göttlichen Liebe (als χάρις) haben.[2] Sie als das Höchste im Gottesbegriff, durch die Gott schlechthin die freie Macht ist über sich selbst, muß im Stande sein, die allen Irrthum strafende Wahrheit mitzutheilen; in ihr liegt die Potenz der Versöhnung oder der Tilgung der inneren Unseligkeit, in ihr endlich die Kraft, den Willen zu beseelen und mit sich, d. i. mit erwiedernder Liebe zu erfüllen.

2. Geht also die Offenbarung von der Sünde abgesehen so vorwärts, daß sie Schritt für Schritt die Möglichkeit der Sünde niederhaltend Höheres heraufführt (gratia sanitatis), so ist nach Eintritt der Sünde die göttliche Thätigkeit die der gratia medicinalis. Im letzteren Fall wird vor der abschließenden Offenbarung eine noch reichere Vorbereitung oder Einleitung der Heilung ihre Stelle haben. Es wird darauf ankommen, das Gottesbewußtsein sicher zu stellen um damit einen reinen Ausgangspunkt für die religiöse Geschichte der Menschheit zu erhalten. Sodann wird sie zur Vorbereitung der Heilung wie der Vollendung ein scheinbar Entgegengesetztes wirken. Sie wird erstens das Böse zähmen durch Ordnungen, durch äußere Positivität von Recht

[1] Matth. 18, 3.
[2] Joh. 1, 17. 3, 16.

und Gesetzen,[1] damit das menschliche Leben nicht in Verwilderung sich auflöse, sondern trotz der Sünde bestehe und seine Bestimmung aufrecht erhalten bleibe, sowie damit in der Stetigkeit einer sittlichen Lebensordnung der Sinn für das Höhere sich ausbilde.[2] Dieses Gesetz enthält zugleich zweitens die Veranstaltung, daß das an sich vorhandene Böse auch in die objective Erscheinung trete,[3] damit es sein inneres Wesen herausetze und klar vor Aller Augen zu offenbaren genöthigt werde. Drittens: Beides einigt die Offenbarung dahin, daß sie die wachsende Macht der Erkenntniß des Gesetzes sowie Gottes als des Heiligen und die wachsende Macht der Sünde zu Mitteln des Wachsthums der Selbsterkenntniß, d. h. der Erkenntniß der Sünde und Heilsbedürftigkeit verwendet und so die Empfänglichkeit für das Heil pflanzt.[4] Diese erhält dann viertens ihre kräftigste Nahrung und Ausbildung durch Vorankündigen der Offenbarung des Heils und der Vollendung. Alle diese göttlichen Thaten halten, auch nachdem die Menschheit von Gott abgefallen, noch ein Band mit ihm wenigstens von göttlicher Seite fest. Immer aber kann das Ziel der Vorbereitung, wie sie auch im Einzelnen beschaffen sei, nur die Ausbildung der reinen Empfänglichkeit für die erlösende und vollendende Offenbarung oder des gläubigen kindlichen Geistes[5] sein, der auf seine Weise Erkennen, Wollen und Gefühl umfaßt.

Drittes Hauptstück.

Die Menschwerdung Gottes oder die Gottmenschheit.

§ 62.

Form und Inhalt der Offenbarung vollenden sich erst in der Menschwerdung Gottes so, daß die Vollendung der Offenbarung Gottes an ihr selbst auch zur Vollendung der Religion und damit der Menschheit wird. Diese Vollendung vollzieht sich zunächst in

[1] Gal. 3, 24.
[2] Gal. 3, 23. 24. 2 Thess. 2, 7. Röm. 13, 1—3.
[3] Röm. 7, 11. 5, 20. 1 Kor. 15, 56.
[4] Röm. 3, 20.
[5] Matth. 18, 3. Joh. 3, 5.

Einem, der als abſoluter Gottmenſch ſowohl der Offenbarer ſchlechthin, als der vollkommen Gott ebenbildliche Menſch iſt, aber die Vollendung der Welt vermittelt.

Anmerkung. Die Abſicht des Folgenden iſt nicht, eine logiſche oder phyſiſche Nothwendigkeit der Menſchwerdung Gottes an die Stelle der freien göttlichen Liebe zu ſetzen, wohl aber die innere Weisheit und den Zuſammenhang der göttlichen Gedanken und Rathſchlüſſe unter ſich und mit dem Weſen Gottes als der Liebe zu verſtehen, wie denn in jenen weder Willkür noch Zufall eine Stelle hat. Ebenſowenig kann die Erkenntniß der ethiſchen Nothwendigkeit der Menſchwerdung Gottes an die Stelle der hiſtoriſchen Erkenntniß des Gottmenſchen durch die evangeliſche Verkündigung und des durch ſie vermittelten Glaubens an ihn treten wollen. Nicht aus dem reinen Denken als aus dem Leeren, ſondern aus dem lebendigen Glauben, in welchem der hiſtoriſche Gehalt zu innerer Aneignung gekommen iſt, entwickelt ſich naturgemäß die Erkenntniß des Chriſtenthums in ſeiner ewigen Begründung oder göttlichen Vernünftigkeit (σοφία).[1] Im Glauben bildet ſich das Band zwiſchen dem Ideellen, Ewigen und dem hiſtoriſch Wirklichen ab.[2] Der Chriſt lebt in der Wahrheit als einer zur Geſchichte tendirenden, ja als in einer in ihr wirklich gewordenen Macht und im geſchichtlichen Chriſtenthum als in der Wahrheit.[3] Während in allen außerchriſtlichen Religionen das Ideale und die Geſchichte auseinanderfallen, iſt in dem Stifter des Chriſtenthums nach dem Glauben der Chriſtenheit Idee und Wirklichkeit ſchlechthin geeinigt. Erkennbar iſt aber die Idee des Gottmenſchen als eine zur Verwirklichung beſtimmte, nicht bloß mögliche, ſondern ethiſch nothwendige, weil die Perſon des Gottmenſchen nicht bloß iſt wie andere Glieder der Menſchheit, die für ſich nicht conſtruirbar ſind, ſondern weil ſie das lebendige Centrum der Menſchheit zu ſein beſtimmt iſt.

1. Der Sinn des Textes iſt, daß weder Form noch Inhalt der Offenbarung (§§ 52—61) zu ihrer Vollkommenheit und zu dem Ziel gelangen, das die Offenbarung ſich ſetzen muß, bevor ſie in die Menſchwerdung übergegangen iſt. Von Seiten Gottes, ſeiner Liebe iſt es von Anfang an auf vollkommene Selbſtmittheilung abgeſehen, dieſe aber iſt Menſchwerdung. Betrachten wir dieſes von der Form und vom Inhalt der Offenbarung aus. Zwar die Inſpiration iſt ſchon eine weit höhere Form der Offenbarung als die Offenbarung durch die ungeiſtige Natur, Licht, Schall u. dgl. Denn während die Natur unperſönlich iſt, ſo iſt der inſpirirte Menſch ein viel adäquateres Organ der Offenbarung, ſowohl was die Empfänglichkeit für ſie, als ihre Bewahrung und Verarbeitung betrifft. Aber unvollkommen iſt doch noch die göttliche Mit-

[1] 1 Kor. 2, 7.
[2] §§ 11. 12
[3] Joh 1, 17.

theilung auch in der Inſpiration. Denn auch wenn ſie nicht bloß momentan iſt, wie im A. T., ſo haftet doch an der Inſpiration noch ein Außereinander des Göttlichen und des Menſchlichen, weil es für jeden, der inſpirirt wird, eine Zeit gab, wo er es nicht war, welche auch nachzuwirken nicht verfehlen kann. Daher kann die Vollendung der Offenbarung (und der Menſchheit) nicht unter den bloßen Typus der Inſpiration fallen. Das vollkommenſte Organ der Offenbarung wird erſt derjenige Menſch ſein können, der vom erſten Moment ſeines Daſeins an mit ſeiner ganzen Perſon in einem der Offenbarung zugehörigen und nie in einem von Gott getrennten Sein iſt. Indem aber ſo ſeine ganze Perſon Offenbarungsorgan wird, ſo iſt damit zugleich äußere wie innere Offenbarung und die Vollendung beider in Einheit gegeben. Denn nunmehr tritt das göttliche Leben ſelbſt ein in ein menſchliches, es tritt auf in einer Geſtalt, welche Darſtellung und Erſcheinung göttlichen Lebens in menſchlicher Form, alſo gottmenſchlich iſt. In dem Gottmenſchen iſt die Einheit des inneren geiſtigen Wunders mit der äußeren Weltwirklichkeit ſo gegeben, daß die Einigung des Göttlichen und menſchlichen Lebens, die in der maßlos gedachten Inſpiration[1] enthalten iſt, einen Menſchen ſetzt, der mitten in der Welt ein perſönliches Wunder iſt, den Gottmenſchen, der ſchlechthin werthvoll in ſich, dem Mittheilungswillen der göttlichen Liebe genügt und zugleich beſtimmt iſt, die menſchliche Natur ſowohl in ſich zur vollendeten Darſtellung zu bringen, als auch außer ſich zu vollenden.

Aber daſſelbe ergibt ſich auch aus dem Inhalt, den die Offenbarung der Menſchheit mittheilen will. Es ſind nicht bloß göttliche Kräfte, wie in der Inſpiration, ſondern es iſt die ganze Fülle der Gottheit, die an die Menſchheit ſoll mitgetheilt werden. Ja es will Gott ſelbſt in dem abſoluten Organ der göttlichen Offenbarung wohnen und leben. Er will nach der Seinsweiſe ſeiner ſelbſt, die er als λόγος oder Offenbarungsprincip hat, in dem Menſchen ſich wiſſen und ſein, eine Lebenseinheit mit ihm bildend, wie denn Gott ſein trinitariſches Leben auch in der Welt haben will. Da es ewiger Liebeswille Gottes iſt, ſich ſchlechthin nach ſeinem ganzen mittheilbaren Weſen mitzutheilen, ſo hat er ſchon in der Weltidee oder ſeinem Rathſchluß nicht bloß geiſtige

[1] Joh. 3, 34.

Weſen von relativer Empfänglichkeit für ſich gewollt, ſondern als Offenbarer oder λόγος ſchlechthin will Gott auch dasjenige kosmiſche Weſen, das mit centraler Empfänglichkeit für ihn und ſeine Gegenwart ausgerüſtet ſei, d. h. er will das vollkommene göttliche Ebenbild in Weltwirklichkeit, das dann der Sohn ſeiner Liebe iſt.[1] In ihm gewinnt die Gottheit als λόγος nach ihrem abſoluten, intenſiv geiſtigen Weſen auch Wirklichkeit in der Welt, und der Menſch, in welchem ſolches ſich vollzieht, iſt nicht bloß ſeine Wohnung oder ſein Gewand, ſondern ſelber die Ausprägung des ewigen göttlichen Ebenbildes in der Zeit. In ſeiner Liebe eignet er ſich dieſen Menſchen ſo an, daß er ihn als zu ſich, der die lebendige Potenz der Offenbarung iſt, gehörig anſieht.

2. Prüfung der Haupteinwürfe. Die Menſchwerdung, ſagten wir, hat ihre Begründung in Gottes ethiſchem Weſen. Da entſteht aber die Frage: Wenn auch Gott nach dieſem ſeinem Weſen dieſelbe ohne Widerſpruch wollen kann, iſt auch wirklich die menſchliche Gattung für eine ſo wunderbare hohe Einigung und Würde empfänglich? iſt innerhalb ihres Begriffes Raum für eine ſolche gottmenſchliche Geſtalt? Wir prüfen zuerſt die Einwürfe, um dann zur poſitiven Darlegung überzugehen. Zum voraus wäre allerdings für eine gottmenſchliche Perſönlichkeit innerhalb unſeres Geſchlechts eine Möglichkeit dann nicht vorhanden, wenn keine menſchliche Entwickelung ohne Sünde gedacht werden könnte. Allein wie ſollte das Ethiſche, dieſe Macht über die Allmacht, für die Verwirklichung, die es fordert, an ſeinen abſoluten Widerſpruch, das Böſe, gebunden ſein? — Scheinbarer iſt die Inſtanz: das Unendliche könne vom Endlichen nicht gefaßt werden. Allein ſoll das bedeuten: es ſei überhaupt unfaßbar, ſo bewieſe das zu viel; denn da gäbe es gar keinen wirklichen Antheil an dem Göttlichen, Unendlichen, weder ethiſch, noch intellectuell, nicht einmal im religiöſen Gefühl. Denn auch ſchon zu ſolchem Antheil gehört, weil Empfänglichkeit für Unendliches, eine entſprechende Empfänglichkeit. Allerdings ſeine Aſeität kann Gott nicht mittheilen. Das wäre Aufhebung des Unterſchieds zwiſchen Gott und dem Menſchen; aber das iſt vom Begriff der Menſchwerdung Gottes nicht verlangt. — Sagte man aber: wenigſtens nicht für die Totalität oder die ganze Fülle der Gottheit ſei die Menſchheit empfänglich, ſondern

[1] Vgl. 2 Kor. 4, 4. 6. Kol. 1, 13.

nur für einen Theil, ſo iſt zu bedenken: Gott iſt nicht als ein Quantum, als eine unendlich ausgedehnte, extenſiv unendliche Größe zu denken. Sonſt freilich hätte gleichſam Gott nicht Raum in der Enge der Menſchheit. Aber wir haben als das innerſte Weſen oder Herz Gottes vielmehr ſeine intenſive Unendlichkeit erkannt (§§ 27. 32), ſeine Liebe, und von dieſer alles Phyſiſche in Gott abhängig ſetzen müſſen. Jene intenſive Unendlichkeit aber, Gottes Liebe und Weisheit, hat Raum auch in einem Menſchenherzen, das ja zur Gottebenbildlichkeit beſtimmt iſt. — Endlich wird eingewendet: Würde Gott abſolut Menſch in Einem, ſo bliebe für Andere nichts übrig; erſchöpfte ſich die göttliche Fülle in Einem, ſo fehlte es am Entſtehungsgrund für Andere, die nur ein Minus deſſelben darſtellen könnten. Zugleich würde ein abſoluter Gottmenſch aus der menſchlichen Weſengattung entrückt, die Homouſie mit uns verlieren. Daher ſei vielmehr zu lehren, Gott werde ewig Menſch, aber in keinem vollkommen.[1] Hier will die Idee der Gottmenſchheit nicht mehr überhaupt geleugnet werden; aber die abſolute oder vollkommene Gottmenſchheit ſoll unmöglich ſein. Allein wird zugegeben, daß Gott Menſch werden, ſein Leben in der Welt haben wolle, ſo wäre es ein Widerſpruch gegen die göttliche Idee der Gottmenſchheit, wenn er ewig nicht erreichte, was er will, ſondern ewig nur in der Welt ſich ſuchte, bei zerſtreuten Anſätzen ſtehen bliebe, ohne ſich zu finden. Ferner iſt auch bei dieſem Einwurf die Auffaſſung Gottes als einer extenſiven Größe, als eines theilbaren Quantums zu tadeln, wobei freilich, wenn ſich Gott Einem ganz mittheilte, für die Anderen nichts mehr übrig bliebe.[2] Die Furcht, ein abſoluter Gottmenſch möchte nicht mehr Raum laſſen für den Antheil anderer Menſchen an Gott oder der Homouſie entrückt werden, muß

[1] Baur, Geſchichte der Menſchwerdung Gottes III, S. 994 ff.

[2] Die nur phyſiſche, d. h. unethiſche Auffaſſung Gottes tritt unverhohlen hervor, wenn Baur a. a. O. S. 997 meint: „Iſt einmal die Idee zu ihrem abſoluten Daſein in einem beſtimmten einzelnen Individuum gelangt, ſo iſt ja dadurch der Idee der Trieb, ſich in anderen Individuen zu verwirklichen, genommen.“ Die Auffaſſung Gottes als eines Quantums erhellt aber daraus, daß er in dem Fall der Verwirklichung der Idee in Einem Individuum ihr auch die Möglichkeit abſpricht, ſich in anderen Individuen zu verwirklichen. Hierüber war ſchon Origenes hinaus, wenn er ſagt: mit dem Geiſtigen verhalte es ſich anders als mit äußeren Dingen; niemand verliere dadurch an Weisheit u. ſ. w. daß auch Andere daran Theil haben.

ſich von ſelbſt zerſtreuen, wenn es gelingt, ſeine Einzigkeit mit ſeiner wahren Zugehörigkeit zur menſchlichen Gattung ſo zu vereinigen, daß gerade das, was ihn über die Andern erhebt und von ihnen zu trennen ſcheinen kann, ſich als das Band der Einheit und Zuſammengehörigkeit mit ihnen erweiſt, und wenn die in ihm gegebene Vollkommenheit, durch welche ſie vermeintlich entwerthet zu werden drohen, vielmehr Dasjenige iſt, wodurch ſie ſelbſt erſt zu ihrem eigenthümlichen Werth gelangen können. Beides iſt aber dann gegeben, wenn die Mittheilung der Gottheit an die Menſchheit in ihm die vollkommene Stillung des Gottverlangens und der Gottempfänglichkeit menſchlicher Natur iſt und wenn ſeine Einzigkeit und Würde, in Liebe ihnen zugewendet, ſich als die nothwendige Baſis und als das lebendige Princip ihrer Vollendung erweiſt, in der ſie an ihm Antheil haben.

3. Der Möglichkeit der Menſchwerdung Gottes kann aber ferner auch der Begriff der Menſchheit nicht widerſprechen, weil derſelbe nicht willkürlich, nicht nach der täglichen Empirie, ſondern, da der Menſch ein geſchichtliches Weſen iſt, nach der Idee oder Beſtimmung der Menſchheit zu formiren iſt. Ihre gottebenbildliche Beſtimmung aber iſt nach der Idee Gottes oder darnach zu bezeichnen, was der Wille Gottes als ihr Ziel beabſichtigt. Und da iſt einmal zu behaupten: Der abſolute Gottmenſch hat Raum in der Idee der Menſchheit, ja er gehört zu ihrer Vollkommenheit, weil nur durch ihn die vollkommene Gemeinde Gottes kann verwirklicht werden, ſodann weil auch die perſönliche Vollendung jedes Einzelnen durch ihn bedingt iſt. Zur Begründung dieſer Sätze können wir hier noch nicht auf die Sünde zurückgehen, weil wir in dem grundlegenden Theil der Glaubenslehre nicht von einer Nothwendigkeit, ſondern nur von einer Möglichkeit derſelben wiſſen. Allein wenn demnach auf den Beweis der Nothwendigkeit des Gottmenſchen zur Erlöſung hier zu verzichten iſt, ſo dürfen wir doch nicht verzichten auf den Begriff der Vollendung und was daraus ſich ergibt. Die Menſchheit, obwohl nicht von Anfang vollendet geſchaffen, iſt doch geſchaffen um vollendet zu werden, nicht aber ein Torſo zu bleiben. In der göttlichen Weltidee iſt der Vollendungswille, weil er den Endzweck ausſagt, ſogar logiſch urſprünglicher zu ſetzen als der erſt durch den Fall bedingte Erlöſungswille. Daher

unsere grundlegende Wissenschaft sich zunächst mit jenem Ersten zu beschäftigen hat, in welchem auch das Princip der Erlösung von der Sünde seine Begründung haben wird. Das Ziel, das im göttlichen Gedanken logisch als erstes zu setzen ist, beherrscht auch den Weg zum Ziel. Zur Vermittelung der Vollendung der Menschheit gehört aber, daß sie nicht bloß ein Aggregat von geistigen Atomen sei, sei es vollkommener oder unvollkommener, gleichgültiger oder widerstrebender, in sich aber abgeschlossener, ohne Zusammenhang und Einheit. Sondern die Menschheit soll darstellen das Haus des lebendigen Gottes, das herrlichste Werk, in das er alle Strahlen seiner eigenen Herrlichkeit ausgießt. Diese Gemeinde Gottes muß der vollkommene, geistige und schlechthin verwirklichte Organismus sein, der sich als eine vollkommene Einheit hat und weiß. Aber das vollkommene Einheitsbewußtsein kann diese wahre Menschheit nur haben durch einen gleichfalls realen, weltwirklichen Mittelpunkt, nicht aber durch den λόγος als nur ideell bleibenden oder innerlich wirkenden. Fanden wir schon oben,[1] daß zur Bildung aller höheren religiösen Gemeinschaften die Einheit des Stifters gehöre, an welchem der Gemeingeist des Kreises seinen erscheinenden Ausgangspunkt hat, wie vielmehr bedarf diejenige Gemeinschaft, welche die sich vollendende Menschheit ewig umfassen, und deren Gemeingeist mit dem der wahren Menschheit identisch sein soll, eines objectiven, für Alle erkennbaren Mittelpunktes, mit welchem verbunden alle sich real auch unter sich verbunden wissen. Dieser aber wird so müssen beschaffen sein, daß alles Trennende von Raum und Zeit, alle Schranken der Nationalität und Individualität vor ihm verschwinden, indem in ihm die centrale und ebendaher Allen gleich zugewandte Persönlichkeit erscheint, der die Macht der Einigung und Vollendung ihrer aller beiwohnt. Er ist das Haupt des ganzen Organismus und nimmt insofern eine einzige Stellung ein; er kann eben daher nur Einer sein. Das Centrum hat seine Beziehung auf Alles, wofür es Centrum ist. Diese Einzigkeit hebt aber seine wesentliche Gleichheit mit den Menschen nicht auf, und umgekehrt: seine Einzigkeit wird nicht ausgeschlossen durch seine wahre Zugehörigkeit zur Menschheit wie ja die κεφαλή zum σῶμα gehört. Aber diese centrale und universale Stellung im ganzen Organismus

[1] § 49.

der Menschheit kann das Haupt nur haben durch einen nicht particularen, sondern universalen Besitz des Geistes. Zum Haupte dieses absoluten und universalen Organismus, der das ganze vollendete Geisterreich umfassen wird, kann er nur dadurch ausgestattet sein, daß in ihm die Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit absolut und universal, oder daß das göttliche Offenbarungsprincip, Gott als λόγος, selbst in ihm hervorgetreten ist, sich an den Menschen mittheilend, oder daß der λόγος in ihm Mensch geworden ist. Er ist der Menschensohn dadurch, daß er der Sohn Gottes ist. Aber auch umgekehrt Derjenige, in welchem wirklich Gottes Offenbarung sich vollendend abschließt, weil Gott in ihm sein vollkommenes ökonomisches Sein gewinnt, kann in der Menschheit keine andere Stelle einnehmen, als die des Hauptes. Die adamitische Menschheit ist zwar an sich auch eine reale Einheit, aber nur erst eine natürliche; sie bleibt für sich in der Möglichkeit des Auseinanderfallens, in der Unfähigkeit und Ohnmacht, die gediegene, unvergängliche Einheit darzustellen, die eine geistige sein muß, bis Derjenige erscheint, der die göttliche Idee der Menschheit verwirklicht und so mit Recht Menschensohn heißt. Er als die Wahrheit der Gattung vollendet erst ihr Gattungsbewußtsein. Er, voll Geistesmacht, vermag es, alle Gegensätze zu binden, alles Verschiedene zu einigen. Seine Auszeichnung ist da für die Gattung. Der erste Adam als natürlicher Stammvater hätte nie das wahre historische Einheitsprincip der Menschheit bilden können,[1] denn er ist nur eine einzelne, natürliche Individualität; das wahre Einheitsprincip muß in dem πνευματικόν liegen, das Jenem noch fehlte. Ebendaher war der erste Mensch auch nicht dazu angethan, durch immanente Entwickelung der Gottmensch zu werden. Ist nun aber der Gottmensch die absolut pneumatische Persönlichkeit von universal geistiger Kraft, so kann nicht mehr befremden, daß nach dem N. T. auch die Engel freudig in ihm ihr Haupt erkennen und sein Reich alle Geisterkreise umfaßt und auch sie oder ihr Einheitsbewußtsein vollendet.[2] Die Vernunft und die Liebe hat keine Artunterschiede mehr.[3]

[1] Gegen Thomasius.
[2] Eph. 1, 10. 22. Kol. 1, 20.
[3] §§ 43. 44. 45.

Aber auch zur Vollendung des einzelnen Menschen gehört die absolute Offenbarung, welche Menschwerdung ist. Denn das Gattungsbewußtsein, das zur Vollständigkeit menschlicher Persönlichkeit gehört, kann nur so zu seiner vollkommenen Wirklichkeit gelangen. Der Einzelne kann nicht vollendet werden außerhalb der Gemeinschaft, für welche, wie gezeigt, das gottmenschliche Haupt nothwendig ist. Dazu kommt, der erste Mensch, ob zwar noch sündlos, war noch nicht pneumatisch; er konnte nun allerdings ohne weitere Offenbarung zunehmen in seinem Selbst- und Weltbewußtsein, er konnte wachsen an Erkenntniß, auch der sittlichen Gesetze menschlicher Natur und seiner Aufgaben, wachsen in Uebung des Gehorsams gegen sie, also fortschreiten von dem einen Einzelnen zum anderen. Aber auf diesem Wege von Einzelnem zu Einzelnem käme nur ein Zusammengestücktes heraus, und es fehlte da noch an dem Erfassen und Wollen des Einzelnen aus dem Ganzen und aus der Macht des Ganzen, die eben das πνεῦμα ist. Das gehört aber zum Privilegium der absoluten Religion, die durch die vollendete Offenbarung gestiftet wird, daß sie die Güte des Menschen nicht will zusammengesetzt wissen durch einzelne oder viele als Pflicht erkannte Handlungen, oder Acte des Gehorsams gegen die allmählich zum Bewußtsein kommenden Sittengebote. Sie kann nicht durch gute Früchte den Menschen zu einem guten Baume machen wollen, sondern sie will den guten Baum pflanzen, der die unendlich fruchtbare, einheitliche Potenz guter Werke ist. Wie nach Aristoteles das Ganze vor den Theilen sein muß, so beginnt die vollkommene Religion bei dem Ganzen oder, wie man das auch ausgedrückt hat, sie führt ihre Kämpfer gekrönt in den Streit. Aus dem Ganzen heraus als einer gegenwärtigen, kräftigen Lebensmacht, die ethisch weit mehr bedeutet, als ein pflichtmäßiger Gehorsam, beginnt in ihr die Entfaltung der Persönlichkeit. An dieser geisteskräftigen Totalität erlangen wir aber Antheil, indem wir an dem Gottmenschen Antheil erhalten, der durch den Glauben in uns wohnen will, um sich in uns, uns in sein Bild zu verklären. So sind in jedem Einzelnen nicht mehr nur vereinzelte Strahlen des Göttlichen, wie in der Zeit vor Vollendung der Offenbarung, sondern statt solcher Zersplitterung soll und kann in Jedem der Geist des Ganzen oder des Hauptes leben, nur nach der Individualität seine Erscheinung modi-

ficirend.[1] So ist es auch möglich, daß die noch übrige Unvollkommenheit der einzelnen Gläubigen stellvertretend vor Gott gedeckt werde. Mithin ist zu lehren: Das ganze Princip, aus dessen Kraft heraus die vollkommene Entwickelung stammen muß, ist in dem absoluten Gottmenschen geschichtlich verwirklicht und gegeben, daher ergreifbar für den Einzelnen. Indem er in seiner universalen Beziehung sich darstellt und Allen darbietet, stellt er das Urbild Aller dar, in welchem Jeder wie die wahre Menschheit, so seines eigenen Wesens Wahrheit ergreift. Und die sich in die Gemeinschaft seines Lebens ziehen lassen, werden Antheil erhalten an dem Princip des Ganzen, das ursprünglich in ihm lebt, aber productive schöpferische Potenz, πνεῦμα in Allen werden will. So wird Er für die ihm Verbundenen die persönliche Bürgschaft ihres Fortschritts und ihrer geistigen Vollendung.[2] — Man könnte aber nun noch fragen: Ob denn zum Fortgang des Einzelnen von dem anfänglichen, natürlichen Dasein des Adam χοϊκός und ψυχικός zum pneumatischen eine äußere Offenbarung und zwar des Gottmenschen nöthig war? Ob nicht eine rein innerliche Mittheilung des πνεῦμα durch Gott, allerdings im Laufe der Geschichte, genügte? Das wird deutlich werden, wenn wir sehen, was zur Vollendung des Gottesbewußtseins erforderlich war, von der offenbar die Vollendung des ganzen geistigen Wesens des Menschen bedingt ist. Das Gottesbewußtsein kann zwar nicht gepflanzt werden ohne innere Gottesoffenbarung.[3] Die Entwickelung des Gottesbewußtseins aber ist nur auf geschichtlichem Wege möglich, der nicht ein bloß innerlicher ist.[4] Vollends die vollkommene Offenbarung, welche eben die gottmenschliche ist, ist Einheit des Inneren und Aeußeren.[5] Gott ist nach seinem innersten Wesen heilige Liebe, und bevor diese offenbart ist, ist die Offenbarung noch nicht vollständig. Die Liebe aber muß sich, um erkannt zu werden, in der That beweisen,

[1] Dieses und nicht weniger ist in der Forderung ausgesprochen, daß Christus in uns lebe, daß nicht wir für uns leben, sondern Christus in uns. Gal. 2, 20. Röm. 8, 10. Dasselbe ist in der neutestamentlichen Idee des H. Abendmahles enthalten. Joh. 6.

[2] Eph. 2, 5. 6.

[3] § 50.

[4] §§ 50—52.

[5] § 62, 1.

und die adäquate Selbſtbeweiſung der göttlichen Liebe iſt ſeine Selbſtmittheilung, in der er ſich der Menſchheit gibt in dem Sohne. Mithin kann ohne die vollkommene Offenbarung der Liebe, welche Menſchwerdung Gottes iſt, auch nicht die Erkenntniß der göttlichen Liebe in uns eine vollkommene werden. Zugleich haben wir hier eine Beſtätigung, eine neue Anwendung eines früheren Lehrſatzes. Unſer Fortſchreiten iſt abhängig von äußeren Anregungen, welche für die Offenbarung die Vehikel zu ihrer Selbſtmittheilung ſind. Das Aeußere muß dabei dem mitzutheilenden Inhalt angemeſſen ſein. Folglich bedürfen wir auch ſo der Vollkommenheit der äußeren Offenbarung, die eben in dem hiſtoriſchen Gottmenſchen ſich darſtellt, damit durch ſie das Gottesbewußtſein vollendet werde. Mit Recht hat die evangeliſche Kirche den Enthuſiasmus oder die Meinung verworfen, daß wir äußerer Mittel nicht bedürfen, um mit unſerer religiöſen Entwickelung zum Ziele zu kommen, ſondern daß wir daſſelbe auf rein innerliche Weiſe erreichen können. Solcher Spiritualismus widerſpricht demſelben Grundgeſetz menſchlicher Natur, das Paulus andeutet,[1] wenn er ſagt: Der Glaube kommt aus dem Gehör der Predigt. Es war alſo die höhere Gotteserkenntniß, die der Menſch in ſeinen Anfängen noch nicht hat, nur durch Vermittelung der entſprechenden äußeren Offenbarung zu gewinnen, und des πνεῦμα, das ihm noch fehlt, kann er nur theilhaft werden, indem er Denjenigen geiſtig erfaßt, welcher wie er in ſeiner Perſönlichkeit das entfaltete gottmenſchliche Leben darſtellt, ſo zugleich in ſeinem Wort zum σπέρμα oder Weizenkorn wird, welches aufgenommen in den Glauben ſich als pneumatiſches Princip erweiſt. Nur dadurch, daß die Offenbarung eine äußere und nicht bloß innere iſt, bleibt für eine freie Entwickelung eine Stelle, indem ſo die objective Darbietung angenommen oder verworfen werden kann, während die bloß innere magiſchen Charakter tragen müßte. Endlich iſt auch die vollkommene Einigung von Geiſt und Natur, die zunächſt nur löslich verbunden ſind, erſt durch die geſchichtlich wirkende Macht Deſſen möglich, der weil in ihm Gott und Menſch geeint ſind, ebendadurch auch die Macht hat, Geiſt und Natur abſolut zu einigen, und der daher vom Glauben ergriffen auch als Princip dieſer Einigung in uns wirken kann.

[1] Röm. 10, 17.

Die Person, in welcher in besagter Weise die Offenbarung gipfelt, wird der Natur der Sache nach nur Eine sein können. Eine Mehrheit adäquater, also vollkommen gleicher Organe der Offenbarung würde statt der Einheit des Reiches Gottes zu dienen, nur eine leere Wiederholung bringen.

4. Absolutheit der Religion, die den absoluten Gottmenschen zum Mittelpunkt hat. Die Religion, deren Mittelpunkt der absolute Gottmensch ist, ist die absolute oder die Religion schlechthin, die ewig bleibt. Auf den niedrigeren Stufen der Religion hat die Person des Religionsstifters noch Zufälligkeit an sich; die Organe sind dem Inhalt, der durch sie der Menschheit mitzutheilen ist, noch zufällig; Form und Inhalt stehen noch auseinander. Aber eben darin zeigt sich auch noch ihr Mangel. Soll der absolute Inhalt durch Offenbarung gegeben werden, so hat die Zufälligkeit der Form ein Ende. Sie muß dem absoluten Inhalt adäquat sein, um die Idee des Einen zu verwirklichen, durch den die absolute Offenbarung dem Organismus der wahren Menschheit sein ewiges Haupt verleiht, in welchem absolute Idealität und vollkommene Wirklichkeit geeinigt sind. Wir sahen früher,[1] daß das Christenthum die Religion ist, die nicht bloß mit Ideen und daß sie ebensowenig nur mit vergänglichem Historischem zu thun hat, auch nicht bloß eine Summe oder Addition von Beidem sein will, sondern das Wesen des Christenthums ist die sich vollkommen durchdringende Einheit von Beidem. Es ist absolute Idealität, die aber an ihr selbst auf gleichfalls vollkommene Realität zielt, und umgekehrt, es ist historische Realität, die an ihr selbst nur die verwirklichte verkörperte Idealität ist. Ein Höheres läßt sich auch nicht einmal in Gedanken vorstellen, als in dem absoluten Gottmenschen erreicht wird. An ihm selbst ist er der Schmuck des Universums, ein schlechthin werthvolles Gut; das persönliche Denkmal der ewigen, unwiderruflich mit der Menschheit sich einigenden göttlichen Liebe. In Beziehung auf die Welt aber ist er Der, nach welchem es keines Anderen, wie keiner anderen Religionsstufe mehr bedürfen kann; denn er hat die Kraft, die in ihm begonnene Weltvollendung durchzuführen, und die Menschheit im ewigen göttlichen Leben zu erhalten. Daher ist diese absolute Religion, die nicht mehr den nackten Logos, sondern den Gottmenschen zu ihrem Mittelpunkte

[1] Einleitung, Abschnitt 1 und 2.

hat, in ihm aber die Einigung mit dem Vater bringt durch den heiligen Geiſt, der von ihm ausgeht, unſterblich, ewig. Unſterblich iſt auch die Liebe, die uns mit ihm verbindet; es wird nicht dieſer Religion eine andere folgen, die wieder den nackten λόγος oder den heiligen Geiſt ohne den Gottmenſchen zum Mittelpunkte hätte, ſondern, auch wenn durch Eintritt der Sünde die Erlöſung wird nothwendig geworden und ihr Werk vollbracht ſein, er daher das Erlöſeramt niedergelegt haben wird, ſo wird doch die Welt ihn, ihre Zierde und Krone nicht verlieren, er wird ſeine Stelle als der erſtgeborne Sohn des Hauſes, als Haupt der Gemeinde behalten, indem ſeine Exiſtenz nicht bloß durch die Sünde bedingt iſt. Sollte er dem Reiche Gottes genommen werden, ſo würde der ſeligen Gemeinde der ewige Gegenſtand ihrer Dankbarkeit und Quell ihrer Seligkeit genommen ſein. Darum lehrt auch das N. T., daß ſein Reich ein ewiges Reich iſt. Er verwaltet auch ein ewiges Prieſterthum. Aus ſeiner, des Hauptes Fülle nimmt und lebet, leidet, betet und wirkt die Gottesgemeinde, er wird nie müſſig oder entbehrlich, der Organismus der verklärten Menſchheit und des Geiſterreichs verliert nimmer ſein Haupt. Was über die Religionsſtufe, für die er der Mittelpunkt iſt, hinaus läge, könnte nur ein Niedrigeres ſein, eine bloße Logosreligion, eine Gemeinde ohne ein ihr weſensgleiches Haupt.

Faſſen wir das Bisherige zuſammen. Der Begriff der vollkommenen Religion verlangt den der Menſchwerdung Gottes, weil die Vollendung der Offenbarung und der Menſchheit. Die Welt iſt geſchaffen für die Vollendung. Im Gottmenſchen iſt ſie gegeben. Alſo iſt für die Welt von Gottes Liebe der Gottmenſch beſtimmt, durch welchen die vollkommene Religion zur Wirklichkeit wird. Damit harmonirt der Anſpruch des Chriſtenthums. Es *will* die abſolute Religion ſein und der Gottmenſch iſt in ihm nicht eine nebenſächliche oder zufällige Perſon. Alſo fordert der Begriff der abſoluten Religion, wie das Chriſtenthum, das ſie ſein will, die Erſcheinung und bleibende Bedeutung des Gottmenſchen, und Derjenige hat den Begriff der abſoluten Religion noch nicht gedacht, der ſie meint, ohne den abſoluten Gottmenſchen denken zu können.

5. Wie nun aber die Meinung, daß der Gottmenſch, die Offenbarung und Vollendung der Menſchheit, nicht nothwendig ſei, ſo iſt

auch jede falsche Weise, die Nothwendigkeit der Menschwerdung zu behaupten, abzuweisen, und dies um so mehr, als der vornehmste Grund des Widerspruchs gegen den vorgetragenen Lehrsatz: daß das Christenthum die absolute Religion sei und zu ihrem Wesen der Gottmensch gehöre, in Befürchtungen liegen dürfte, zu denen gewisse Formen, ihn auszusprechen, Anlaß geben. Die Nothwendigkeit des Gottmenschen, die wir für die Vollendung des Menschen auch abgesehen von Sünde und Erlösung behaupten müssen, ist, wie bemerkt, nicht im physischen Wesen Gottes begründet, als ob Gott für sich, um gleichsam erst vollkommen zu sein, der Menschwerdung bedürfte. Vielmehr nicht anders fließt aus der Vollkommenheit seiner Liebe für uns die Nothwendigkeit der Menschwerdung für die Vollendung der Welt, als wie seit der Reformation den Evangelischen Anselms Satz von der Nothwendigkeit des Gottmenschen zur Versöhnung feststeht, den auch die Scholastik aus Besorgniß für die Freiheit Gottes zum Theil verneinen zu müssen gemeint hatte. Willkür ist nicht in Gott, so wenig als Nothwendigkeit physischer Art. — Ebensowenig freilich kann auch die Begründung der Nothwendigkeit des Gottmenschen gut geheißen werden, nach welcher die Sünde der Menschheit, der Sünde aber die Erlösung zugeordnet ist, so daß die Nothwendigkeit des Gottmenschen in der Nothwendigkeit der Sünde ruhte. Wenn Gott die Sünde setzte oder durch Versagen seines Geistes sie nothwendig machte, so wäre das gegen die *Heiligkeit* seiner Liebe. Und auch die Liebe wäre verdunkelt, nicht aber frei, sondern gleichsam zur Schuldigkeit geworden, wenn die Menschheit einem durch Gott selbst verordneten Unheil abzuhelfen hätte. Auch wir reden nicht von einer absoluten fatalistischen Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, sondern sagen nur, *wenn* Gott eine Welt und zwar für die *Vollendung* wollte, was Niemand bestreiten kann, so hat er auch nach logisch nothwendiger Folge den Gottmenschen gewollt, weil in ihm diese Vollendung erreicht wird. Daß sie in ihm gefunden *ist*, wird, abgesehen von den obigen Gründen, auch durch das Christenthum zweifellos bestätigt; denn Niemand zweifelt, daß nach dem Christenthum kein anderer als der Gottmensch der Vollender sein kann, dieser aber nicht bloß Erlöser sein wird. Die Frage also, ob Gott nicht auch anders die Vollendung bringen konnte, als durch den, der sie factisch bringt,

den erlöſenden Gottmenſchen, ob nicht eine Vollendung ohne den Gottmenſchen denkbar wäre, führte uns in ein Gebiet von willkürlichen und unhaltbaren Hypotheſen des Inhalts: auf welchem anderen Wege, ohne die Menſchwerdung Gottes, die Vollendung hätte erreicht werden können? Hypotheſen, von denen die Theologie ſich ferne zu halten hat, weil ſie in dem hiſtoriſchen Gottmenſchen nicht den Erlöſer bloß, ſondern auch den Vollender weiß, und da ſie die Aufgabe hat, die Weisheit und die innere Begründung dafür aufzuſuchen, daß ſich Gott auf ewig, unauflöslich, vollkommen im Gottmenſchen mit der Menſchheit geeinigt hat. Dieſe Frage iſt aber überhaupt als fermentum cognitionis oder als Probe dafür anzuſehen, ob das Chriſtenthum wirklich als die Religion erkannt iſt, alſo ob die Abſolutheit der chriſtlichen Religion anerkannt und durchdacht iſt, die ohne Chriſtus nicht kann gedacht werden, oder ob man daſſelbe, was die Vollendung der Offenbarung und der Menſchheit angeht, als etwas anſieht, was nicht in einer erkennbaren göttlichen Logik der Liebe wurzele, ſondern in der bloßen Machtvollkommenheit Gottes, welche nun einmal für die Vollendung den Gottmenſchen geordnet habe.

Anmerkung. Die Tragweite dieſer Lehrſätze wird noch durch folgende Fragen deutlicher werden:

Die Gottesidee anlangend: Wäre in einer reinen Logosreligion ohne Gottmenſchheit die göttliche Liebe ebenſo bethätigt und offenbar, wie ſie es iſt durch die Menſchwerdung? Wenn ohne Sünde auch kein Gottmenſch wäre und ſo die göttliche Liebe dem Menſchen ohne Sünde das Beſte verſagte, verführe ſie nicht ſo, als verdiente eine nichtſündigende Menſchheit dieſen Liebesbeweis weniger als die ſündige?

Die Weltidee betreffend. Wäre der Gottmenſch in der Idee der vollendeten Welt nicht ſchlechthin mit befaßt, ſondern nur für den Fall der ſündigen Entwickelung, hieße das nicht zu einer zwiefachen, verſchiedenen Idee der Vollendung der Menſchheit greifen und müßte dieſe Verſchiedenheit nicht um ſo größer ſein, je bedeutender zweifellos die Stellung des Gottmenſchen für den Zweck der Vollendung iſt? Gehört zur abſoluten Religion, auch nachdem die Sünde wird überwunden ſein, der Gottmenſch, ſo muß er ſchlechthin und nicht bloß der Sünde wegen, ewig gewollt ſein. Denn ſonſt gäbe es zwei Arten von vollendeter, abſoluter Religion, die eine mit ihm, die andere ohne ihn. Da Jedem ſein chriſtliches Bewußtſein ſagt, daß das höchſte Denkbare auf dem Boden der Religion an den Gottmenſchen geknüpft bleibt, ſo würde eine Weltidee, die ihm nur eine zufällige oder vergängliche Stellung zuwieſe, nur eine unvollkommenere Religion als die chriſtliche enthalten. Aber es widerſpricht der chriſtlichen Frömmigkeit, Chriſtus nur eine ſolche untergeordnete Bedeutung zu geben. Wie ſollte es mit der Einheit des Weltplans und der Selbigkeit menſchlicher Gattung ſich reimen, eine

entgegengeſetzte Art der Vollendung von Gott gedacht, ja den Menſchen einerſchaffen zu ſetzen, die eine mit dem Gottmenſchen als Haupt, die andere ohne ihn?

Wenn ſchon alle einzelnen Menſchen als Selbſtzwecke und Werthe in ſich von Gott gewollt ſind, nicht aber bloß als Mittel, kann dann Der, welcher die Wahrheit der Menſchheit und die Krone der geiſtigen Welt iſt, bloß als Mittel (folgerecht als bloße Theophanie alſo doketiſch) gedacht werden? Oder gehört er ſo ſehr zur urſprünglichen Idee der Welt und zu der ihr zugedachten Liebesbeweiſung Gottes, daß ohne ihn die Menſchheit, in deren Idee für ihn Raum und Möglichkeit iſt, unvollſtändig bliebe? Muß daher nicht geſagt werden, daß entweder der Gottmenſch, weil nicht Selbſtzweck, auch nicht in Homouſie mit uns iſt, oder aber daß er, wie wir, ja noch urſprünglicher Selbſtzweck in ſich und das Heiligthum der Menſchheit iſt, aber dann auch ihr, ja dem Univerſum nicht fehlen darf?[1] Doppelt auffallend iſt der noch immer nicht verſtummte Widerſpruch gegen unſeren Lehrſatz, wenn man andererſeits für die Lehre von der Verſöhnung ein Gewicht darauf legt, daß Chriſtus einen weſentlichen, nicht bloß zufälligen Zuſammenhang mit unſerem Geſchlecht habe, und daraus erklärt, ſowohl daß er als Menſch habe als ſeine Berufspflicht anſehen können und müſſen, für uns einzutreten, als daß Gott ſeine Leiſtung als That der Gattung habe anſehen können. — Wenn das N. T. dem Erlöſer das Gericht zuſchreibt, weil er Menſchenſohn iſt,[2] den Gläubigen aber verheißt, daß ſie werden ähnlich ſein ſeiner verklärten Perſon,[3] ſo ſcheint auch dieſes auf ein urſprüngliches Verhältniß der Menſchheit zum Gottmenſchen, auf eine anerſchaffene Anlage für ihn und nicht bloß für den Logos hinzuweiſen. Ebendaher iſt es auch in Beziehung auf den Glauben ethiſch nicht gleichgültig, ob man eine Beziehung unſerer Seele zu dem Gottmenſchen als anerſchaffen anſieht, einen natürlichen Zug der Kindesſeele zu ihm auch vor erwachtem Bewußtſein der Sünde nach Tertullians tiefſinnigem Wort von der anima naturaliter christiana, und deshalb auch eine ſchon im menſchlichen Weſen begründete Pflicht behauptet, an den Gottmenſchen zu glauben, oder ob man ſagt: eine ſolche urſprüngliche Hinweiſung unſerer Natur auf ihn finde nicht ſtatt, ſondern der Glaube an ihn ſei eine Forderung, die in keinem weſentlichen Zuſammenhang mit unſerer urſprünglichen Natur ſtehe, die vielmehr nur auf eine Logosreligion eingerichtet geweſen ſei? Kann da noch Denen nachhaltig und wiſſenſchaftlich Widerſtand geleiſtet werden, welche dem hiſtoriſchen Gottmenſchen überhaupt nur eine zufällige vergängliche Bedeutung zuſchreiben wollen, und nur dem ſ. g. idealen oder dem Logos eine weſentliche und bleibende? — So erhellt, daß Obiges mit den ernſteſten wiſſenſchaftlichen Fragen der Gegenwart zuſammenhängt und daß das chriſtliche Bedürfniß, dem hiſtoriſchen Gottmenſchen eine weſentliche Bedeutung zu geben (nicht bloß dem Logos oder dem idealen Chriſtus) das löſende Wort des Räthſels, die zureichende Begründung des abſoluten Gottmenſchen erſt in der vorgetragenen Lehre findet.

[1] An dieſem Punkt ſcheint ſich zu verrathen, daß noch immer Viele die Menſchheit Chriſti nur als ein Gewand, als ſelbſtloſes Mittel für die Gottheit anſehen, alſo die volle Wahrheit und Wirklichkeit der Menſchheit leugnen.

[2] Joh. 5, 26.

[3] Phil. 3, 21. 1 Joh. 3, 2.

6. Steht nun die Nothwendigkeit fest, daß die Religion in der Menschwerdung Gottes ihre Krönung erhalte, so ist nicht minder unerläßlich, daß die absolute Religion, nachdem sie ihre Verwirklichung in dem Gottmenschen gefunden hat, auch erhalten bleibe, sich fortpflanze und ausbreite, um Gemeingut der Menschheit zu werden. Zu dieser Erhaltung gehört nun allerdings vor Allem, daß die Person des Gottmenschen und die in ihr vollzogene vollkommene Einigung göttlichen und menschlichen Lebens sich nicht wieder auflöse, oder für das Bewußtsein der Menschheit verschwinde, sondern daß sie als das wirksame Haupt fortlebe, denn aus seiner Stellung zum Ganzen derselben und zu den Einzelnen folgt die Wichtigkeit einer lebendigen, geistigen Beziehung zu ihm als dem Mittelpunkt, selbst wenn er, um der Hingabe an ihn, die nicht sieht und doch glaubt, Raum zur Ausbildung und ethischen Bewährung zu lassen, aus der Sichtbarkeit wenigstens bis zur Vollendung der Menschheit scheidet. Aber nur um so gewisser ist für die Erhaltung der absoluten Religion, nachdem sie in ihm historisch verwirklicht ist, nothwendig auch auf die Mitthätigkeit der von seinem Geiste Ergriffenen zu rechnen, und dies verlangt noch eine nähere Betrachtung.

§ 63. Die Erhaltung der vollendeten Offenbarung.

Die Offenbarung vollendet sich (§ 62), um erhalten zu werden. Sie erhält sich zunächst durch die Gemeinschaft der vom Geiste des Gottmenschen Ergriffenen. Aber der von ihrem Anfang sie trennenden Macht des Raumes und der Zeit und den von der Sünde, wenn sie da ist, drohenden Gefahren für die sichere Erhaltung des treuen und reinen Bildes des Gottmenschen begegnet die absolute Religion, die der Mittelpunkt des Weltzwecks ist, auch dadurch, daß das erste Glied der Ueberlieferung, welches sicher die vollendete Offenbarung lauter und rein in sich aufgenommen hat, das Seinige zum Gemeingut der Menschheit aller Zeiten und Orte auf dem einzigen hierfür möglichen Wege macht, nämlich durch Urkunden, welche als Denkmale der Stiftung der absoluten Religion gesammelt, und vom Geiste, der vom Gottmenschen ausgeht, begleitet im Stande sind, für das Bewußtsein der Menschheit den Vollender der Offenbarung und Religion zu ewiger, wirksamer Gegenwart zu bringen.

(Vgl. S. 620—637.)

1. In der Erscheinung des Gottmenschen ist an sich schon die menschliche Natur erhoben und geadelt; er macht aber kraft derselben Liebe, die in der Menschwerdung ihre innere Herrlichkeit offenbart, sich zum Mittel für die Welt. Seine hingebende Selbstdarstellung zieht sie an und lockt sie in seine Geistes-Gemeinschaft, damit sie die Hingabe seiner Liebe erwidere in der Hingabe ihres Glaubens, durch den er auf sie einwirken und zum bleibenden Princip ihres Lebens werden kann. Die Offenbarung des Sohnes geht über in die des Geistes, durch den das höhere Leben nicht bloß in dem Gottmenschen objectiv beschlossen bleibt, sondern auch subjectives Eigenthum wird in neuen Persönlichkeiten.[1] Diese bilden ein relativ selbständiges Lebenscentrum, einen Mittelpunkt pneumatischen Lebens, einen neuen Herd oder Altar, auf welchem das Feuer brennt, womit der heilige Geist tauft.[2] Diese Begeistung, welche die geschehene Menschwerdung Gottes zu ihrer Voraussetzung hat, und die Gründung im Glauben an ihn in sich schließt, ist nicht mehr bloß eine suchende, gehört nicht mehr nur in den Kreis der werdenden Offenbarung, sondern aus dem Antheil an der vollendeten ganzen Offenbarung (§ 62, 3) wird nun von der um seinen Namen gesammelten Gemeinde gelebt, gehandelt und geredet. Durch das Zeugen in Rede und That von der vollkommenen Religion als verwirklichter erhält sich das Neue und wird zur geschichtlichen Macht. Denn nicht magisch breitet das Neue sich aus, auch nicht durch die bloße unvermittelte That des Gottmenschen oder seines Geistes; denn sein Wirken hat es nicht auf eine müßige Beseligung der Glaubenden abgesehen, die eudämonistisch wäre, sondern auch auf eine Gemeinschaft der gläubigen Menschen unter einander in Geben und Nehmen, so zwar, daß er immer bis an der Welt Ende bei ihnen und mitten unter ihnen ist, durch seinen Geist das Band der doppelten lebensvollen Gemeinschaft der Glieder mit dem Haupt und mit einander knüpfend. Das Neue erhält und verbreitet sich daher in geschichtlicher Form, durch Vermittelung der von dem neuen Princip schon Ergriffenen als secundärer Causalitäten.

2. Aber wenn nun gleich der Gottmensch durch den Glauben sich der Menschheit eingepflanzt hat, so daß das in ihm erschienene Leben

[1] Joh. 4, 14. 2 Kor. 5, 17.

[2] Joh. 7, 38 ff. 4, 14. Apostelg. 1, 5. Matth. 3, 11. Luc. 3, 16.

in den gläubigen Perſonen ſich in die Erhaltung überſetzt hat, ſo iſt doch die Frage, ob das Zeugniß der gläubigen Perſonen durch Wandel und Rede dem Zweck der Erhaltung der vollendeten Offenbarung genüge. Es darf von ihr nichts untergehen: die folgenden Generationen dürfen gegen die erſte nicht verkürzt werden, die Offenbarung muß für ſie ebenſo geſchehen ſein, wie für die erſte, die nicht durch bloße innere Geiſteswirkung, ſondern durch die geſchichtliche Wirkſamkeit des im Glauben zu ergreifenden Gottmenſchen des Geiſtes theilhaftig werden konnte. Darum wird die hiſtoriſche Objectivität des Gottmenſchen voll und rein zum wohlbewahrten Gemeingut der Menſchheit aller Zeiten gemacht werden müſſen, damit auch, wenn er aus der Sichtbarkeit geſchieden, das vom Geiſt begleitete Zeugniß des Glaubens fortfahren könne, zu ihm zu ziehen[1]. Da wir fanden, daß für die vollkommene Religion das Hiſtoriſchwerden, die geſchichtliche Wirklichkeit des Idealen, ein Moment der Religion ſelbſt geworden, die Form oder Geſchichte dem Inhalt nicht mehr bloß zufällig, ſondern ein Theil des Glaubensinhaltes ſelbſt geworden iſt,[2] ſo iſt für die vollkommene Religion das hiſtoriſche Bewußtſein weſentlich. Dieſe hiſtoriſche Objectivität wird nun zwar durch den heiligen Geiſt in die Herzen eingeführt, und weß das Herz voll iſt, davon gehet der Mund über. Aber nicht bloß treten auch die erſten Verkündiger wieder vom Schauplatze ab, ſondern es iſt auch in keinem einzelnen derſelben für ſich alles Wichtige, was die Offenbarung des Gottmenſchen in ſich ſchloß, zu perſönlichem Leben geworden; kein einzelner erfaßt auch nur in der Erkenntniß und Erinnerung alles Wichtige Concrete, was die vollendete auf die verſchiedenſten Individualitäten berechnete und auch dadurch univerſale Offenbarung in ſich ſchloß, von der nichts darf verloren gehen. Wie nun hierfür geſorgt werde, daß die Offenbarung in ihrer Lebensfülle der Menſchheit geſichert ward, das iſt an ſich gleichgültig, wenn nur der Zweck gleich gut erreicht wird. Aber dafür wird, wenn nicht die ſpäteren Generationen gegen

[1] Durch das Scheiden des Gottmenſchen aus der ſinnlichen Sichtbarkeit ſind die nachgeborenen Geſchlechter nicht in weſentlichen Nachtheil verſetzt, denn auch die Zeitgenoſſen konnten ohne Glauben ihn nicht in ſeiner Wahrheit erkennen. Nur darauf kam es an, daß auch den Späteren die Möglichkeit eines gewiſſenhaft die Wahrheit ſuchenden und findenden Glaubens geſichert blieb.

[2] §§ 3. 11. 12.

die früheren ſollen verkürzt werden, geſorgt ſein müſſen, daß alle durch ſie mit der urſprünglichen Stiftung in unmittelbare Verbindung geſetzt werden. Iſt die Offenbarung wirklich vollendet, ſo wird ſie ſich auch zu behaupten die Kraft haben müſſen. Sie wird aber ihre Erhaltung nicht durch eine neue ſchöpferiſche Erweiſung vollbringen, wie das bei der alten Inſpirationslehre ſich ergäbe (S. 624 f.), ſondern ſie wird ihre Selbſtüberlieferung vollbringen mit Zuziehung der ſecundären Urſachen (§ 60). Der Antheil an Seligkeit und höherem Leben, den die vollendete Offenbarung vermittelt, wird den Eifer erwecken, ſie nicht bloß überhaupt mitzutheilen durch Zeugniß von ihr, ſondern auch ſie als ein bleibendes Gemeingut für die Menſchheit zu erhalten. Und ſo kann dieſer Erhaltungstrieb ſich auch der Mittel nicht entſchlagen, die dem Zweck am ſicherſten dienen. Dazu aber kann es ein Geeigneteres nicht geben als *ſchriftliche Denkmale*, ja dieſe ſind das einzige vollkommen geeignete Mittel, wie denn ſo viele Völker auch für ihre Religion, ſobald die Schrift gegeben war, dieſes vollkommenſte Erſatzmittel der lebendigen Rede benutzt haben. Schriftliche Denkmale haben das Eigenthümliche, daß ſie durch die Fähigkeit unendlicher Vervielfältigung in bleibender Identität im Stande ſind, in jede Zeit und jeden Ort einzutreten, alſo Raum und Zeit zu überwinden, und die ewige Dauer oder Unſterblichkeit mit Allgegenwart in der Menſchheit zu verbinden. Um ſo mehr wird ſeitens der erſten Verkündiger der abſoluten Offenbarung auch dieſes entſcheidend wirkſame Mittel der Ueberlieferung gewählt werden, als einerſeits die hiſtoriſche Objectivität für die vollendete Religion ſo unerläßlich iſt, andererſeits das höchſte Siegel hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit eben an dem durch die Augen- und Ohrenzeugenſchaft beſtimmten oder von ihr ſtammenden Zeugniß hängt. Denn in ihr ſtellt ſich noch die unmittelbare That der Stiftung ſelber dar, ſie gehört noch zum Acte der Stiftung ſelbſt als ein Moment derſelben, gleichſam als der lebendige Spiegel, in welchen der Gottmenſch bei ſeiner Erſcheinung ſein Bild hineinwarf, und der ſo an ſich ſelbſt die hiſtoriſchen Spuren ſeines Daſeins und Wirkens trägt. Nennen wir die erſten Jünger, denen der Gottmenſch die Verbreitung der frohen Botſchaft anvertraute, ſeine Apoſtel, ſo wird alſo zwar nicht überhaupt die Glaubwürdigkeit, aber das höchſte Siegel hiſtoriſcher Beglaubigung der vollendeten Offenbarung entweder

verloren gehen mit dem letzten mündlichen Wort des letzten Apostels, oder ist noch anders als mündlich ihr unmittelbares Zeugniß allen Zeiten zugänglich gemacht, was allein geschehen kann durch schriftliche Urkunden, durch welche, was sie erlebt haben, der unmittelbare Eindruck der Erscheinung des Gottmenschen und seiner Wirksamkeit in alle Zeiten hineingesprochen werden konnte. Und gesetzt, der ersten Generation ginge das Bewußtsein über ihre einzige und unwiederholbare Stellung in der Menschheit ab, so müßte doch der vorausschauende auch die Bedürfnisse der Zukunft beachtende Geist der vollendeten Offenbarung für die Sicherung ihrer Selbsterhaltung vorsorgend die nöthigen Organe und Vermittelungen sich rechtzeitig schaffen, ganz ähnlich wie wir solche Fürsorge für künftige Bedürfnisse durch Vorbereitung der nöthigen Organe schon im Gebiet der lebendigen Natur wahrnehmen. Solches, was vielleicht zunächst für andere Zwecke bestimmt ist, kann daher vermöge höherer Teleologie die göttliche Weisheit der Offenbarung zu einer Zeit zuordnen, wo das auf das Einfachste und allein noch sicher möglich ist, in der ersten Generation nach vollendeter Offenbarung. Blickt man nun aber noch auf die sündige Beschaffenheit der Welt, deren Einwirkungen auch die Gläubigen ausgesetzt bleiben, so ist die Nothwendigkeit jener Fürsorge um so gebieterischer vorhanden. Die Offenbarung, der Geschichte sich anheim gebend, kommt in Conflict mit den feindlichen Mächten, ist den verbündeten Einflüssen der Sünde und des Irrthums ausgesetzt, und da kann durch die Willkür die Reinheit des Bildes der vollendeten Offenbarung verdunkelt oder verfälscht werden. Wäre nun, wo das geschehen ist, kein Rückgang möglich zur ursprünglichen Wahrheit, zu glaubwürdigen Urkunden, so fehlte für den Glauben die vertrauenswerthe, historische Beglaubigung, und weil nicht mehr auszumachen wäre, was das ursprüngliche historisch Christliche sei, so würde alles in subjectivem Treiben untergehen müssen. Aber die vollendete Offenbarung führt auch die Kraft treuer Erinnerung an alles zu ihrem Wesen Gehörige mit sich. Geschichte gehört zum Selbstbewußtsein Derer, die an ihr theilhaben. Daher kann die Offenbarung sich nicht mit ihrer Sicherung in der lebendigen Tradition in den Personen begnügen, sondern es muß auch eine von den veränderlichen und wechselnden Personen unabhängige objective Darstellung vom Christenthum durch die-

jenigen gegeben sein, welche sicher die absolute Religion lauter und rein müssen in sich getragen haben, da diese sonst gar nicht in die Menschheit übergegangen wäre. Und so wird denn zu einer Zeit, wo der Strom der Ueberlieferung noch rein fließt, und von Augen- und Ohrenzeugen controlirt ist, die reine Gestalt der Ueberlieferung für alle Zeiten fixirt als eine urkundliche Norm für das bewegliche Menschengeschlecht, als ein Schirm der Gemeinde Gottes gegen das Verderben, das von der Welt her ausgeht, als ein Spiegel endlich für den Glauben, der um seiner Objectivität gewiß zu sein, muß zurückgreifen können bis in die Anfänge der absoluten Religion und von ihnen sich anerkannt wissen als desselben Geistes theilhaftig.

Anmerkung. Hiermit hat sich uns die Nothwendigkeit der formalen Seite des Princips der evangelischen Kirche festgestellt.[1]

3. Wir müssen aber den Uebergang zu schriftlichen Urkunden noch in bestimmte Beziehung zu Demjenigen setzen, was oben (S. 627 ff.) über die persönliche Inspiration der ersten Verkündiger der Offenbarung zu sagen war. Ihre volle Ausstattung für den Zweck der reinen Fortpflanzung oder Erhaltung derselben, die ihr Beruf ist, wird dogmatisch durch „Inspiration" derselben im engeren Sinn bezeichnet. So wenig nun ihre Art und Beschaffenheit im Einzelnen als nothwendig darf construirt werden wollen, so bleibt doch die Inspiration derselben ein Postulat des Glaubens, und ist der richtige Sinn derselben festzustellen und zu begründen.

Außerhalb der ersten Verkündiger der absoluten Offenbarung, und ohne sie als die Ersten in der Reihe der Ueberlieferung kann es schlechthin keine reine, also wirkliche Fortpflanzung der absoluten Religion geben, indem die für diese so wesentliche historische Seite anders nicht als auf historischem Wege, also durch das historische Wissen und Zeugen der ersten Generation der Augen- und Ohrenzeugenschaft hindurch ver-

[1] Die obige Deduction läßt die Sicherung der urkundlichen absoluten Religion zwar auch für die Gottesgemeinde geschehen, jedoch zunächst für die werdende; sie wird aber durch den Glauben der Einzelnen, die zu ihr hinzugethan werden, nicht durch die Autorität der Kirche, sondern durch das schriftmäßige sich selbst beglaubigende Zeugniß vom Gottmenschen § 11. Die Bedeutung der Urkunde der absoluten Religion für die bestehende Gemeinde ist im zweiten Theil, in der Lehre von den Gnadenmitteln eingehender darzustellen.

mittelt ſein kann. Wenn zu des Gottmenſchen Würde gehört, daß er obwohl ein einzelner allgemeine Bedeutung für das Geſchlecht habe, ſo kommen ſeiner univerſalen lehramtlichen Würde Diejenigen am nächſten, die eine Einzigkeit dadurch haben, daß ſie durch ſein unmittelbares Wort ergriffen und zum Glauben geführt in der ganzen Kette der Tradition und der Generationen das erſte Glied bilden, durch welches alle folgenden Geſchlechter der Gläubigen mit Chriſtus zuſammenhängen müſſen.[1] So ſind auch die Geſandten des Gottmenſchen in ihrer Geſammtheit für die Glaubenserzeugung in der Welt Organe von univerſaler Bedeutung; während in allen folgenden Zeiten der Wirkungskreis, auch der größeſten Männer, ſich nicht mehr auf die ganze irdiſche Gemeinde erſtrecken kann. Sie alſo müſſen die abſolute Religion ſowohl vollſtändig als rein aufgenommen haben;[2] denn ſonſt wäre der Gottmenſch umſonſt erſchienen, und hätte neu zu erſcheinen, um erſt das für die Erhaltung ſeines Werkes Unerläßliche, die Sicherung einer lauteren Tradition ſich zuzuordnen. Iſt der Gottmenſch das Fundament, das den ganzen Bau trägt, ſo ſind ſie die Baumeiſter,[3] die den Bau nach dem Grundriß, der im Fundamente gegeben iſt, weiter führen. Anders angeſehen, bilden ſie mit dem Gottmenſchen als dem ἀκρογωνιαῖος zuſammen das Fundament, auf welchem alle ſollen erbaut werden zum geiſtlichen Bau.[4] Wie ſie auch ſind, von ihrer Beſchaffenheit hängt die der Kirche der Zukunft weſentlich ab. Dieſer hohen Stellung wird eine Naturanlage entſprechen,[5] die der Bearbeitung des ſie berufenden Gottmenſchen[6] entgegen kommt. Die Verwirklichung ihrer natürlichen Begabung zum apoſtoliſchen χάρισμα aber hat ſich durch die beſondere Geiſtesmittheilung zu vollziehen,[7] wodurch ihre natürliche Empfänglichkeit erfüllt wird. Haben ſie auch nicht ein ſpecifiſch verſchiedenes πνεῦμα im Vergleich zu Andern (S. 628 f.), ſo haben ſie doch eine Ausrüſtung, die ihrer Stellung im Bau der Kirche

[1] Das liegt auch in der Stelle Matth. 19, 28, nach welcher ſie neben dem Thron ſeiner Herrlichkeit auf Thronen ſitzen werden; Joh. 15, 27.
[2] Dem entſpricht Joh. 14, 26. 16, 13.
[3] 1 Kor. 3, 10 ff.
[4] Eph. 2, 20. Matth. 16, 18. 18, 18.
[5] Gal. 1, 15.
[6] Joh. 6, 70. 15, 16. 19.
[7] Joh. 15, 26. 27. Matth. 10, 20. Luc. 21, 15. 24, 49.

entspricht, welche von allen anderen christlichen Generationen specifisch verschieden ist. Dieser ihrer specifischen Stellung gemäß sind sie von der absoluten Offenbarung so ergriffen und durchleuchtet, daß von ihnen gewiß ist, sie erfreuen sich nicht bloß momentaner Inspiration, sondern eines stetigen und bleibenden Besitzes des H. Geistes. Sie sind nicht für isolirte Momente, wie die altorthodoxe Theorie will, wie die der schriftlichen Aufzeichnung vom Geist erfüllt; vielmehr in all ihrem amtlichen Thun, aber eben darum müssen sie von dem Geist, der in alle Wahrheit leitet, auch beseelt sein, wenn sie ihr Amt durch schriftliches Wort verwalten. So gewiß sie im Unterschied von dem Gottmenschen mit Sünde behaftet bleiben, so ist damit doch wohl vereinbar, daß sie keinen Irrthum in geistlichen Dingen lehren und für Wahrheit ausgeben.[1] Es ist ferner aus sittlichen Gründen natürlich, anzunehmen, daß sie bei schriftlichen Aufzeichnungen noch intensiver sich concentriren und in dem Element des Geistes stehen als gewöhnlich. Der H. Geist wirkt aber in ihnen nicht bloß negativ den Irrthum abwehrend, so daß sie ihn nicht für gewisse Wahrheit auszugeben vermögen, sondern auch positiv, indem er ihnen, jedem nach seinem Maß, einen Reichthum der Erkenntniß der göttlichen Dinge mittheilt, die damit ihr geistliches Eigenthum werden, und endlich regt er in ihnen den Trieb an, für die Sicherung derselben in der Menschheit durch Wort und That Sorge zu tragen. Wovon sie auf natürlichem Weg historische Kunde haben, das wird für sie als Inspirirte, im Reden und Schreiben zum Stoff, über welchen der erleuchtende H. Geist kommt; ihr historisches Bewußtsein wird Gegenstand der Bearbeitung und Bildung durch den H. Geist in Ausscheidung, Ordnung und Schätzung des göttlichen Gehaltes des Historischen, zu welchem Allem der H. Geist ihren neuen pneumatischen Menschen verwendet. Er erinnert sie an das erlebte, urkundlich Historische,[2] er schließt ihnen die innere Bedeutung und Wahrheit des Erlebten auf, so daß sie ihm gegenüber nicht Automaten sind, sondern zeugen, was sie wissen. Er setzt sie selbst, d. h. ihren inneren Menschen in Be-

[1] So gewiß z. B. Petrus Gal. 2, 12 sittlich gefehlt hat, so blieb er doch davon noch entfernt, lehrhaft und als Grundsatz aufzustellen, daß Judenchristen mit Heidenchristen essend sich verunreinigen.

[2] Joh. 14, 26.

wegung, um das Irrthümliche auszuſcheiden, er ſchärft ihr Gewiſſen, damit ſie nicht Irrthümliches für Wahrheit ausgeben; er iſt ihr Impuls zu immer intenſiverer Aneignung der Wahrheit. Endlich kommt in Beziehung auf das Bild des Gottmenſchen noch die Selbſtändigkeit in Betracht, welche auch der nachwirkenden Sünde und Schwäche gegenüber die Erkenntniß, die Erinnerung und die Wirkung der Augen- und Ohrenzeugenſchaft hat (§ 60). Das Bild des Gottmenſchen iſt dadurch treu und in einer Unabhängigkeit von der Stufe ihrer perſönlichen Frömmigkeit in ihnen aufgeſtellt und nicht erſt von dieſer aus überhaupt entworfen. Ihre Frömmigkeit iſt Wirkung dieſes Bildes, nicht aber die Urſache. Daher ſteht dieſes Bild auch reinigend, erhebend über ihrer Wirklichkeit. Aber durch ſie auch über der Wirklichkeit der Gemeinde Gottes und iſt die normirende Objectivität, die der Sünde und dem Irrthum in der Kirche gewachſen ſie immer mehr emporzieht. Auch genügt nicht, daß im apoſtoliſchen Kreiſe bloß reine πίστις vorhanden ſei. Bei dem engen Zuſammenhang zwiſchen Glauben und Lehre iſt die Verwaltung des Zeugniſſes vom Gottmenſchen nur vollkommen, wenn als ein integrirendes Moment auch reine Erkenntniß in einer für alle Zeiten zureichenden Fülle und Kraft in der apoſtoliſchen Geſammtheit gegeben iſt, womit eine namhafte Verſchiedenheit der Erkenntniß nach Art und Stufe bei den Einzelnen, je nach ihrer Individualität, wohl vereinbar iſt.

4. Gewiß bringt die Verſchiedenheit der Individualität es mit ſich, daß die erſten Träger der Offenbarung das Bild des Gottmenſchen verſchieden, vorherrſchend je nach einer Seite auffaſſen werden, während es zur Erhaltung der abſoluten Offenbarung gehört, daß keine der weſentlichen Seiten ſeines Bildes für die Menſchheit wieder verloren gehe. Aber dieſe verſchiedenen Auffaſſungen des Gottmenſchen je nach ſeinen weſentlichen Seiten müſſen auch als zuſammengeordnet zu einem Ganzen, um ſich zu ergänzen, erhalten bleiben. Das iſt die kanoniſche Urkunde des Chriſtenthums. In dieſem Ganzen ein Glied bildend gewinnt jeder Einzelne eine neue höhere Bedeutung als zuvor. So bilden die heiligen Schriftſteller gleichſam die Stammcharaktere, deren geſammeltes Zeugniß für die ganze Menſchheit die objective treue Auffaſſung der vollendeten Offenbarung ſichert, welche eben in ihrer Geſammt-

heit beschlossen sein muß. Jedes Land und Volk ist so der ersten Generation gleichgestellt, ja vernimmt durch das gesammelte Urzeugniß auch Solches, was er als Augenzeuge kaum erlebt hätte. In der vom H. Geist geleiteten Kanonbildung, die der ganzen Kirche und allen Zeiten derselben zu Gute kommt, vollzieht sich der göttliche Wille, daß die Folgezeit nicht von der Auffassung einzelner Kreise abhängig sei, sondern sie soll die apostolische Gesammtauffassung als das Wort ihrer Verkündigung haben.[1]

5. Im Bisherigen ist schon auch die Autorität der ersten Zeugen und mittelbar derer begründet, die unter ihren Augen und ihrem Beifall ihre Mitarbeiter gewesen sind. Ihre Autorität steigert sich zur vollen normativen Kraft für die Kirche jeder Zeit und für die Einzelnen, wenn wir sie nicht bloß als Einzelne nehmen, sondern als Glieder des Kanon. Gesetzt auch der Einzelne bedarf nach einer bei ihm zurücktretenden Seite hin einer Verbesserung und Ergänzung,[2] so ist diese nicht von außen her, sondern aus ihrer Gesammtheit, aus dem Kreis der ursprünglichen Verkündiger zu holen, in welchem sie nicht fehlen kann. So erklärt und richtet der Kanon sich selbst; es bedarf keines fremden Maßstabes. Ebenso schafft sich der H. Geist in den Gläubigen ein Urtheil, eine Kritik, die nicht subjectiv ist, sondern in der Freiheit und Treue geeinigt sind. Die Kritik und Auslegung des Glaubens schaut ihren Gegenstand nicht von außen, sei es fremd, sei es traditionell oder knechtisch an, sondern von innen und in seinem Elemente stehend wird sie ihm immer mehr gerecht, indem sie jedem Product der apostolischen Männer seine Stelle und seinen eigenthümlichen kanonischen Werth zuweist. Aber endlich darf auch nicht vergessen werden, daß, wenn gleich das urkundliche Gesammtzeugniß aufgespart für die Zukunft geeignet sein muß, vollkommen genügend den folgenden Generationen die historische Objectivität des Gottmenschen zu ersetzen und nach dieser

[1] Ueber die sich ergänzende Individualität der christlichen Stammcharaktere, des Petrus und Jakobus, des Paulus und Johannes, hat Schelling, Philosophie der Offenbarung II. Bd. Vorles. 36. 37 sich verbreitet. Er faßt sie als Grund, Vermittelung und Endziel und sieht in ihnen die drei Hauptepochen der christlichen Kirche vorgebildet.

[2] Man kann als an ein Beispiel hiefür an Jakobus im Verhältniß zu Paulus denken.

Seite die Stelle des hiſtoriſchen Gottmenſchen zu vertreten, doch dieſem ſelbſt keiner ſeiner Jünger darf gleichgeſtellt werden; denn er allein hat den Geiſt ohne Maßen. Urtheilten wir anders, ſo würde das ſicher im Widerſpruch mit dem Thatbeſtand des urkundlichen Denkmals und mit dem Begriff ſtehen, den die Verfaſſer von ſich ſelber haben müſſen; ja es würde dann ohne Zweifel die H. Schrift auch wieder eine falſche Stellung zum Glauben (dem materialen Princip) erhalten. Sie würde zum Mittler, wie im ſogenannten bibliſchen Supernaturalismus; als Quelle der Gewißheit träte der Gottmenſch und ſein Geiſt in den Hintergrund. Demgemäß werden dann auch die Mängel, welche etwa die des Kanons würdigen Schriften an ſich tragen mögen, die nicht auf den religiöſen Inhalt bezüglich, noch überhaupt bei einer der Kanonicität würdigen Schrift weſentlich ſein können, zwar nicht mit Impietät aufzuſuchen und zu vergrößern, aber wo ſie ſind, mit lauterem Sinn anzuerkennen ſein, einerſeits in der feſten Ueberzeugung, daß die Verläßlichkeit der Ueberlieferung im Ganzen dadurch nicht Schaden nehmen könne, weil ſonſt die überwachende göttliche Teleologie Rath dagegen geſchafft hätte, andererſeits in der Einſicht, daß durch dieſe Mängel, die nicht den religiöſen Inhalt, ſondern den Buchſtaben betreffen und die nicht der Wahrheit entgegen abgeleugnet werden dürfen, ein ſteter Impuls gegeben ſei, nicht bei dem Aeußeren ſtehen zu bleiben oder in Buchſtabenknechtſchaft zu fallen. Denn es darf nicht zwiſchen den Gläubigen und dem Gottmenſchen eine neue Scheidewand dadurch aufgerichtet werden, daß die nur ihm und ſeinem Geiſt zukommende Autorität oder gar die Kraft der Beglaubigung der Wahrheit einem unperſönlichen Gegenſtand oder einem Menſchen ſtatt ſeiner beigelegt werde. Der wahre Glaube ſieht in dem Buchſtaben der Offenbarungsurkunde den zu unverrücklicher Objectivität gebrachten religiöſen Inhalt, welcher ſich als Wahrheit durch Gottes Geiſt zu bezeugen vermag, der bewirken kann, daß der Buchſtabe für den Glauben ſich gleichſam erwärmt und belebt, um ihm den lebendigen Gottmenſchen vor Augen zu ſtellen.

Zweite Abtheilung.

(S. 542.)

Die hiſtoriſche Religion. (Vgl. §§ 46. 50. 62.)

§ 64.

Wenn der Glaube nicht bloß in Jeſus Chriſtus die Erſcheinung des Gottmenſchen gegeben weiß (§ 3), ſondern auch erkennt, daß erſt in der Menſchwerdung Gottes die Vollendung und das Ziel der Religion und Offenbarung enthalten ſein kann, ſo iſt ihm eben damit auch die doppelte wiſſenſchaftliche Aufgabe geſtellt, in der vorchriſtlichen Geſchichte die Vorbereitung oder das Werden der abſoluten Religion zu erkennen und nachzuweiſen, in Chriſti Erſcheinung aber ihre Verwirklichung.

1. Was im Bisherigen über das Weſen der Religion und Offenbarung und über die Bedeutung der Menſchwerdung für beide erörtert iſt, das iſt der Erfahrung des ſich über ſich ſelbſt beſinnenden und über ſeinen Inhalt Rechenſchaft gebenden Glaubens entnommen,[1] der bereits für ſeine Entſtehung hiſtoriſchen Inhalt in ſich aufgenommen und in unmittelbarer, d. h. religiöſer Form mit deſſen realem, geiſtigem Inhalt ſich geeinigt hat. Aber das Hiſtoriſche iſt und bleibt auch eine ſelbſtändige Größe außerhalb des Glaubens für ſich. Und wie ſich für den Glauben, der ſeine unmittelbare Gewißheit zur wiſſenſchaftlichen fortzubilden hat, die Aufgabe ergab, ſeines inneren Beſitzſtandes dadurch mächtig zu werden, daß er ihn zu innerer Objectivität für ſich brachte, d. h. zu der Erkenntniß, daß ſeinem Inhalt göttliche Vernünftigkeit oder innere Wahrheit, und unbeſchadet der geiſtigen Innerlichkeit die Richtung auf Verwirklichung in der Geſchichte weſentlich und nothwendig beiwohne: ſo iſt es wieder der Glaube, welcher nun umgekehrt dazu treibt, durch Betrachtung der Geſchichte ſelber, die ihm ſelbſtändig gegenüber ſteht, die wiſſenſchaftliche Gewißheit davon zu gewinnen, daß die Welt der Geſchichte mit dem Glauben nicht in Widerſpruch ſtehe, ſondern zuſammenſtimme, ſo daß er ſich in ihr heimiſch fühlen kann, indem ſie ihm in geſchichtlicher von ihm unabhängiger Geſtalt eben diejenige

[1] §§ 3. 11. 12.

Wirklichkeit, diejenige Einheit des Idealen und Hiſtoriſchen zeigt, deren Möglichkeit nicht nur ſondern auch Nothwendigkeit der Glaube aus ſeiner Beſinnung über ſich ſelbſt entnommen hatte.[1] So muß alſo der Glaube nicht aus äußerem Anlaß, ſondern aus eigenem Impuls und um ſein ſelbſt willen von der geſchichtlichen Betrachtung her die Probe auf ſich machen.

2. Dieſe hiſtoriſche Erörterung iſt von der dogmatiſchen beſtimmt zu unterſcheiden und hat ihr Geſetz nicht von dieſer zu empfangen. Sie iſt gerade ſo ſelbſtändig dem Glauben gegenüber, wie ihre hiſtoriſchen Quellen. Kann doch nur eine freie Zuſammenſtimmung des Hiſtoriſchen mit dem Glauben Werth für die wiſſenſchaftliche Gewißheit und für den Glauben ſelbſt haben. Andererſeits iſt die hiſtoriſche Methode nicht die mathematiſche und ſpeculative. Da würde von ihr verlangt, was ſie nicht zu leiſten hat. Daher darf aber auch die hiſtoriſche Erörterung oder Demonſtration nicht meinen, daß ſie die Aufgabe oder die Kraft haben könne, den Glauben zu ſtiften, ſo daß, wenn ſie dieſes zu leiſten nicht im Stande ſei, damit der Beweis vorliege, daß der Glaube kein Fundament, kein Recht auf Glaubensgewißheit habe. Wir dürfen nicht nachträglich wieder auf den Standpunkt zurückfallen, der den Glauben andemonſtriren will (§§ 7. 8). Nur das ſteht feſt, wenn der Widerſpruch der Religionsgeſchichte mit nothwendigen Vorausſetzungen des Chriſtenthums oder wenn die Unglaubwürdigkeit der chriſtlichen Grundthatſachen hiſtoriſch erwieſen wäre, ſo könnte der Glaube nicht beſtehen. Ebendaher darf aber für die hiſtoriſche Unterſuchung auch nicht verlangt werden, daß der Glaube, der nicht ihr Werk zu ſein hat zum voraus und überhaupt pauſire oder ſuspendirt werde. Das würde der Forſchung ſelbſt nicht nützen, ſondern ſchaden. Der Glaube muß fortdauern wenigſtens als die Kraft und Neigung, ſich in die religiöſe Welt und An-

[1] §§ 14—63. Daſſelbe Verhältniß der relativen Selbſtändigkeit und der Zuſammengehörigkeit beider Wege zeigt ſich in dem Verhältniß der ſ. g. materialen und formalen Seite des evangeliſchen Princips. Iſt gleich der Glaube nicht etwas nur Subjectives, ſo will er doch deſſen, daß er ſubjectiv-objectiv ſei, dadurch ſich vergewiſſern, daß er einerſeits die innere Wahrheit und Nothwendigkeit ſeiner Gedankenwelt ſich in Zuſammenhang zum Bewußtſein bringt, andererſeits an der von ihm unabhängigen hiſtoriſchen Objectivität des urkundlichen Chriſtenthums auf ſich die Probe macht, ob er von dieſem anerkannt werde.

schauung eines jeden historischen Kreises verständnißvoll zu versetzen. Und in dieser Hinsicht kann das im Bisherigen von der Gotteslehre an Ausgeführte dazu dienen, dem Verständniß des Ganges der Religionsgeschichte zu dienen, während dasselbe andererseits allerdings seine historische Bestätigung nur von dem freien Gang der Untersuchung zu erwarten hat.

3. Die geschichtliche Untersuchung hat in zwei Abschnitte zu zerfallen, deren erster die vorchristlichen Religionen, der zweite das Christenthum behandelt. Es ist eine Forderung der geschichtlichen Betrachtung, die zahlreichen Religionen nicht als bloße zufällig und willkürlich entstandene Größen anzusehen, sondern einen inneren Zusammenhang und ein in ihnen waltendes Gesetz aufzusuchen, wie weit auch immerhin die Wissenschaft von diesem Ziel noch entfernt sein mag. Nicht minder aber verlangt auch das Christenthum, daß alle vorchristlichen Religionen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt geordnet und irgendwie zur christlichen Grundthatsache in Beziehung gebracht werden. Ist die Menschwerdung die höchste Offenbarungsthat Gottes des Logos, der die Welt schuf, in ihr als das Princip der Erhaltung blieb und in ihr sein Ziel, den Weltzweck verwirklicht, und konnte die Vollendung nicht schon mit dem Anfang zusammenfallen, sondern setzt sie verschiedene Stufen oder Stadien voraus,[1] so wird irgendwie alles Frühere auf dem Gebiet der Religion zu diesem Ziel in das Verhältniß der Vermittlung gestellt sein und die Erwartung ist berechtigt, ja nothwendig, daß das Außerchristliche sich unter den Gesichtspunkt der Vorbereitung oder Weissagung desselben irgendwie stellen lasse. Gestattete das der Thatbestand nicht, so stünde das Christenthum nicht bloß als eine abrupte Erscheinung da, es wäre auch die Universalität seiner Bestimmung für alle Menschen in der Manchfaltigkeit ihrer Glaubensweisen bedroht. Vermöchte es nicht, als Ziel und Maßstab jeder derselben Werth und Stellung anzuweisen, so könnte es zum voraus nicht die absolute Religion sein; denn diese muß das Wahre in ihnen allen in sich aufbewahren, das beste Sehnen in jeder derselben entbinden und befriedigen.[2]

[1] S. oben S. 639—642.

[2] A. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1874. III, 263: „Wenn die sittliche Verbindung von Völkern in dem Reiche Gottes der Endzweck Gottes in der Welt ist, so ist die Folgerung unumgänglich, daß die vorausgehende

Freilich ſo viele Völker ſind ſpurlos untergegangen; von vielen anderen haben wir nur Fragmente ihrer Religion. Aber unſer Zweck verlangt auch nicht die Aufzählung aller Einzelheiten; die Erzählung derſelben haben wir der Wiſſenſchaft der quellenmäßig behandelten Religionsgeſchichte der Menſchheit zu überlaſſen. Für uns genügt es, auf die leitenden, weltgeſchichtlichen Culturvölker zu blicken, mit dem dermaligen Stand der verhältnißmäßig noch jungen Wiſſenſchaft der Religionsgeſchichte uns auseinander zu ſetzen und zu fragen, ob ſich an ihrer Geſchichte die Geſetze bewähren, die ſich uns aus dem Weſen der Religion ergeben haben, namentlich ob in ihnen ſich Spuren der Tendenz der Religion wahrnehmen laſſen, welche auf die Einheit Gottes und der Menſchen zielt, mit Einem Worte: ob angeſichts der Religionsgeſchichte geſagt werden darf, daß das Chriſtenthum das löſende Wort für das religiöſe Suchen und Sehnen der außerchriſtlichen Welt iſt. Eine gute Vorbedeutung liegt für uns bei der grundlegenden Bedeutung, welche die Gottesidee für jede Religion haben muß, in dem früher gegebenen Nachweis, daß die Hauptkategorien des chriſtlichen Gottesbegriffs, wie ſie den Mittelpunkt der verſchiedenen Hauptreligionen bilden, im chriſtlichen Gottesbegriff aufbewahrt aber auch in einer höheren Einheit vereinigt ſind.[1]

Erſter Abſchnitt.

Die außerchriſtliche Religion.

Erſtes Hauptſtück.

Das Heidenthum.

§ 65.

Auch in dem Heidenthum hat ſich nicht bloß eine negative, ſondern theilweiſe auch eine poſitive Vorbereitung auf das Chriſtenthum vollzogen.

Geſchichte der Völker in irgend einem zweckmäßigen Verhältniß zu jener Entwickelungsſtufe geſtanden und deren Eintritt in irgend einem Maße — vorbereitet hat." Es müſſen, fährt er fort, die Spuren einer Erziehung des Menſchengeſchlechtes zum Reiche Gottes aufgezeigt werden. — Was Leſſing in überwiegend intellectualiſtiſcher Richtung in ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts und im engeren Kreis zu zeigen verſucht hat, das wäre umfaſſender durchzuführen.

[1] Vgl. oben § 20 S. 235 Anm. 2 und § 32 S. 430 ff.

Literatur: Gerhard Voss, De theologia gentili sive de origine ac progressu idololatriae 1645—1669. Tob. Pfanneri, Systema Theologiae gentilis purioris Basil. 1679. Herbert v. Cherbury, De religione gentilium 1645. Cudworth, Systema intelletcuale ed. Mosheim 1733. c. 4. (Monotheismus in der vorchriſtlichen Zeit.) Creutzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker A. 2. 1819. Baur, Symbolik und Mythologie 1824. 2 BB. O. Müller, Prolegomena zur wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Mythologie. Gött. 1825. K. Roſenkranz, Die Naturreligion 1831. Hegel, Religionsphiloſophie 2 BB. 1840. Schelling, Einleitung in die Philoſophie der Mythologie; Philoſ. der Offenbarung. P. Stuhr, Allgemeine Geſchichte der Religionsformen der heidniſchen Völker. Bd. 1. 1836: die Religionsſyſteme der heidniſchen Völker des Orients; Bd. 2. 1838: Religionsſyſteme der Hellenen. Wuttke, Geſchichte des Heidenthums in Bezug auf Religion 1852. Bd. 1. 2 (nicht vollendet). Ebrard, Apologetik II, 1875. Chr. Ed. Baumſtock, Chriſtl. Apologetik Bd. 2. 1879. Dunker, Geſchichte des Alterthums A. 4 u. 5. Döllinger, Heidenthum und Judenthum 1857. Max Müller, Essays 1869 ff. Ewald, Ueber den Gott der Erzväter, Bibl. Jahrbb. X, 22 ff. Im Einzelnen ſind für die Erforſchung der indiſchen Religion zu nennen die Arbeiten von Laſſen, Benfey, Max Müller, Wilſon, Roth, A. Weber. Ueber den Buddhismus die von Köppen, Hardy, Waſiljeff; die chineſiſche Religion Edkins, Plath, Rotermund; die ägyptiſche: Champollion, Bunſen, Lepſius, Uhlemann, Seyffarth, Ebers; die phöniciſche und karthagiſche: Selden, Movers, Münter; die griechiſche: Welcker, K. Fr. Hermann, O. Müller, E. Curtius, Preller, Schömann, Nägelsbach, Lübker; über helleniſche Philoſophie: H. Ritter, Brandis, E. Zeller, K. Fr. Hermann, Steinhart; über die römiſche: Hartung, Lange, Preller, Schömann, Teuffel, Mommſen, E. Curtius, Friedländer; über die perſiſche: Anquetil Du Perron, Kleuker, Rhode, Roth, Spiegel, Weſtergaard, M. Haug, Fr. Windiſchmann; über die germaniſche: Münter, Mone, Finn-Magnuſen, J. Grimm, W. Müller, W. Krafft, Müllenhoff, Simrock; über die celtiſche: A. Holtzmann, Mone, H. Leo, E. Davies; über die ſlaviſchen Religionen: C. Schwenk, Schafarik.

1. Der Zuſammenſtellung der vorchriſtlichen Religionen unter dem Geſichtspunkt des Werdens der abſoluten Religion und Offenbarung widerſprechen Diejenigen, welche dieſe Vorbereitung ausſchließlich dem A. T. vorbehalten wollen. Das Heidenthum, dieſer religiöſe Irrthum könne doch nicht auf Offenbarung beruhen, alſo könne nur die hebräiſche Religion berechtigt ſein, auf den Offenbarungscharakter Anſpruch zu machen, wie auch nach dem N. T.[1] ſelbſt Gott die Heiden ihre eigenen Wege habe gehen laſſen. Das Heidenthum ſei die „wildwachſende" Religion. Allein auf der andern Seite erſcheint es nicht bloß ungerecht, dem Heidenthum keinerlei Antheil an der Vorbereitung der abſoluten Religion zu gönnen, es kann auch das allumfaſſende Walten der gött-

[1] Apoſtelg. 14, 16.

lichen Vorſehung in dieſen weiten Strecken der Menſchheit ſich nicht müßig verhalten haben. Das Heidenthum hat ferner vieles Große in ſeiner Art hervorgebracht, das, wie wir bald ſehen, wenn auch nicht unmittelbar, für das Reich der vollendeten Religion zumal nach ſeiner ethiſchen Ausgeſtaltung von bleibendem Werthe war, und als die Zeit erfüllt war, haben die durch heidniſche Religionen hindurchgegangenen Völker ebenſo viel Empfänglichkeit für das Chriſtenthum, wenn nicht mehr, als das Volk Iſrael gezeigt. Nach dem gefundenen Begriff der Religion[1] bleibt uns keine Wahl, wir müſſen entweder auch den Namen der Religion dem Heidenthum beſtreiten, oder aber auch in ihm Gottes Thaten, Offenbarung wenn auch in weiterem Sinne zugeben. Das Erſtere that nun ohne Bedenken die Theologie des 17. Jahrhunderts, der das Heidenthum falſche Religion ſo ſehr war, daß ihm der Charakter der Religion wollte abgeſprochen werden. Man könnte dafür anführen: die Grundbeſtimmung der Religion ſei abſolutes Abhängigkeitsgefühl; im Fetiſchismus, Polytheismus und Dualismus aber ſei das Eine Göttliche beſchränkt, verendlicht und zertheilt; daher könne hier überhaupt kein abſolutes Abhängigkeitsbewußtſein vorkommen, und von Religion nimmer die Rede ſein.

2. Aber einmal erkennt ſelbſt das A. T. auch außerhalb der hebräiſchen Religion noch religiöſe Elemente und Religion an (z. B. die Geneſis bei Melchizedek, Jeſaja bei Koreſch und ähnlich das Buch Hiob und Daniel). Sodann ſtimmt unſerer Behauptung nicht bloß das chriſtliche Alterthum, ein Juſtin und Clemens zu,[2] ſondern auch ausdrücklich ſagt das N. T.: daß wir in Gott leben, weben und ſind, daß ſich Gott auch den Heiden nicht unbezeugt gelaſſen[3] mittelſt der Natur und Naturereigniſſe, der Geſchichte und des Gewiſſens.[4] Als Vater Aller, da wir ſeines Geſchlechts ſind,[5] hat er auch den Heiden ein Suchen nach Gott, nach dem Ewigen ins Herz gegeben[6] und dieſes

[1] § 50.

[2] Vgl. Juſtins *λόγος σπερματικός*; oder des Clemens Alex. Wort von Platon als dem *Μωσῆς ἀττικίζων*.

[3] Apoſtelg. 17, 28. 14, 17.

[4] Röm. 1, 18—21. 2, 12 ff.

[5] Apoſtelg. 17, 28.

[6] Pred. 3, 11.

Verlangen auch in ihnen immer wieder belebt und gebildet durch ihre Führung. Wie das Christenthum nicht darin seine Größe hat, daß außer ihm schlechthin keine Wahrheit ist, so muß auch die hebräische Religion ihre Größe nicht borgen von der völligen Nichtigkeit aller anderen, sondern sie muß ihre Größe in sich selbst haben, die sich eben dadurch bewährt, daß ohne Herabsetzung des Verwandten, das sich in andern findet, dennoch eine einzige Stellung für sie übrig bleibt. Daß auch im Heidenthum wirklich frommer Sinn sein kann, kann niemand bestreiten; man denke an die priesterliche Gestalt des Pythagoras, an Sokrates, Plato, Pindar, Sophokles. Ist auch in der Mythologie für die Welt der Vorstellung oder des Denkens eine Zersplitterung, folgerichtig also Aufhebung des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins, so kann doch in der Wirklichkeit des unmittelbaren Bewußtseins ein absolutes Abhängigkeitsgefühl stattgefunden haben. Es kann wie in dem Gebet der Antigone der Fromme im Moment der Andacht den einzelnen Gott in glücklicher Inconsequenz als den Gott schlechthin behandeln, wenn auch in der Begriffsbildung und der Welt der Phantasie der ursprünglich reine Impuls von polytheistischer Denkweise überwältigt ist, was freilich für das religiöse Gemeinbewußtsein von sehr weittragenden Folgen ist. Auch gibt es kaum eine Religion, in der nicht wenigstens Reste oder Ahnungen der Einheit Gottes enthalten wären.[1] Spuren dieser Einheit sind bei den Indern das Brahm, ferner Dyu oder Dyaus (vgl. Jupiter), bei den Germanen Thiu und Zio (= Zeus), Allfadur; bei den Chinesen Tien (Himmel); bei den Etruskern Tina; bei den Persern der ältesten Zeiten Ahura Mazdao (Ormuzd), später Zeruane Akerene; bei

[1] Man vergleiche in Betreff Griechenlands die griechische Götterlehre von Welcker 1857. Aehnlich sprechen sich in manchfaltiger Weise überaus viele Forscher aus; nicht bloß Herb. v. Cherbury, Cudworth, Selden, Pfanner, Creuzer, Schelling, sondern auch Ewald, Max Müller, Bunsen, Haug. Es spricht dafür das geschichtliche Factum, daß die Göttervielheit sich erst im Laufe der Zeit mehrt, was auf einfachere Anfänge zurück weist. Eben dasselbe muß daraus wahrscheinlich werden, daß das Wesen der Religion sich immer wieder auch im Heidenthum als Zurückstreben zur Einheit geltend macht. Denn religiös ist allerdings erst der Moment, in welchem ein Absolutes erfahren wird, indem das Subject sich absolut abhängig fühlt. Die Absolutheit des göttlichen Wesens, wie unvollkommen auch gedacht, weist auf Einheit hin, mag auch das reflectirende Bewußtsein den unmittelbaren religiösen Eindruck der Absolutheit Gottes noch so unvollkommen aussprechen und deuten.

Semiten Kijjun oder Chon (Saturn); bei den Chaldäern und Griechen das Schicksal entweder vorgestellt als das herrschende Gestirn oder naturfreier als *Μοῖρα*. Unter den vielen Göttern nimmt ferner gewöhnlich einer doch wieder eine besonders hohe Stellung ein, und in dem Schutzgott für ein Land oder eine Stadt ist eine gewisse Einheit gesichert. Bei den Religionen, in welchen der geschlechtliche Charakter eine Rolle spielt, ist eine Einheit durch die Syzygie des männlichen und weiblichen Princips gegeben, die zusammen den Begriff der obersten Gottheit erschöpfen sollen, so Baal und Astarte, Zeus und Hera, Jupiter und Juno, Wodan und Frigga. Endlich wo auf höherer Stufe die Göttervielheit sich in einen abgeschlossenen Kreis zusammenzuziehen sucht, wie in dem griechischen Olymp, dem germanischen Asengeschlecht, den persischen Amschaspands mit Ormuzd, ist eine Art Einheit dadurch erstrebt, daß die Götter ein System bilden. Auch der Pluralis majest. gehört hierher — denn wenn zu den Göttern als einer gleichartigen zusammengehörigen Einheit gebetet wird, so ist das monotheistische Element in der Frömmigkeit deutlich und der Plural, weil in eine Einheit zusammengefaßt, drückt die einheitliche Fülle göttlicher Kräfte aus.[1] So können wir wohl nicht leugnen, daß der Vernunftcharakter des Menschen auch in den polytheistischen Religionen sich noch wirksam zeigt und wenigstens im Hintergrund des Bewußtseins noch eine Einheit geahnt wird, an welche Ahnung die Mission immer zuversichtlich anknüpfen kann. Der Polytheismus hat also sein Wesen vornehmlich darin, daß der Vordergrund des Bewußtseins fast ganz und gar von der Göttervielheit erfüllt ist, ohne daß man deshalb die Religion als gar nicht mehr vorhanden bezeichnen dürfte. Wo irgend Religion ist,

[1] So Hengstenberg, Ewald; vgl. auch Diestel, Der Monotheismus des ältesten Heidenthums besonders bei den Semiten (Jahrb. f. d. Theol. 1860. V, 4. S. 747), der in der primitiven Gestalt des Gottesbewußtseins bei den Semiten eine ungeschiedene Gruppe höherer Wesen annimmt, die namenlos eine innere Gleichartigkeit haben und zu Einem Pluralwort zusammengefaßt werden. Noch manches andere Hergehörige stellt Pfleiderer, Religionsphilosophie 1878. S. 325 ff., Max Müller Essays 1, 24 f. zusammen. Namentlich ist die Erscheinung, daß frühe die Vielheit der Götter als Vielheit der Bezeichnungen für das, welches der Eine ist, von der Reflexion und noch früher von der religiösen Praxis behandelt wird, zu erwähnen.

ist sie wesentlich Bestimmtheit des Gemüthes durch Gott, subjectiverseits Verlangen nach Gemeinschaft mit ihm in Hingabe des Gemüthes. Wo die Mittheilung Gottes Bestand gewinnt durch ein entsprechendes Verhalten des menschlichen Willens, da wird freilich ein so grober Irrthum, wie Polytheismus nicht möglich, sondern Erkennen, Vorstellen, Handeln monotheistisch charakterisirt sein. Aber wo die göttliche That, die immer Selbsterschließung Gottes für den Menschen, also Offenbarung wenigstens im weiteren Sinn ist, nur momentan in das Gemüth hereinscheinen und die irdische Dunkelheit erleuchten kann, da ist der göttliche Strahl nicht im Stande, sich siegreich durch alle Gebiete geltend zu machen, sondern er wird von dem Punkte an, wo die menschliche Thätigkeit ihn selbstthätig aufnehmen und verarbeiten soll, getrübt durch die Beschaffenheit dieser Thätigkeit und des überwiegenden sinnlichen Bewußtseins. Wird nun das so geschwächte und verdunkelte Gefühl ausgesprochen, so muß auch eine unreine Gottesidee in dem Symbol oder der Lehre erscheinen. So sehen wir, daß unbeschadet einer ursprünglich wirklich göttlichen Regung im Gemüthe doch Polytheismus wirklich werden kann.

3. Dazu kommt, daß alle Culturvölker in ihrer grundlegenden und besseren, älteren Zeit eine große Lebendigkeit des religiösen Sinnes zeigen. Ihre Einrichtungen, die öffentlichen und die privaten sind von religiösen Weihen durchzogen. Der gemeinsame Cultus, Opfer und Gebet ist ihnen lebendiges Bedürfniß, was wir auf Regungen des göttlichen Geistes auch in ihrem Gemüthe werden zurückzuführen haben. Sie haben feste religiöse Bräuche, die eine unverbrüchlichere Heiligkeit haben, als alle politischen, oder socialen Ordnungen. Sie verlangen nach Worten oder Zeichen des Willens und der Huld der Götter, wie das Orakel- und Opferwesen, und das ganze ausgebildete System der Wahrsagekunst beweist. Und wie sie hierin einen Ersatz für die Prophetie suchen, so haben sie auch ein manchfach ausgebildetes Priesterthum, dessen Mittlerschaft ihnen den Zusammenhang mit der Gottheit sicher stellen soll. Und die Priester haben z. B. bei den Aegyptern, Indern, Persern und in den älteren Zeiten Griechenlands nicht bloß Bedeutung für die Religion, sondern für alle Lebensgebiete, sie sind vielfach die vornehmsten Träger der Cultur überhaupt. — Aber nicht bloß monotheistische Elemente, sowie

Lebendigkeit des religiösen Sinnes und Gottbedürftigkeit zeigt auch die heidnische Welt in mancherlei Form, sondern auch ein Vorwärtsstreben und eine Geschichte läßt sich in allen bedeutenderen Religionen nachweisen, und zwar in der Richtung der oben für den Entwicklungsgang aller Religion gezeichneten Stufen, also dadurch, daß das sittliche Bewußtsein sich hervorbildet und mit der Religion verbindet. Denn bei allen cultivirteren Völkern finden wir Anfänge einer Gesetzgebung, die mittelbar oder unmittelbar auf den göttlichen Willen zurückgeführt werden und für heilig gelten. Dahin gehören nicht bloß das Gesetzbuch Manu's und das heilige persische Gesetz, „das lebendige Wort" (Zendavesta), sondern auch die gesetzgeberischen Heroen im Occident, Lykurg, Solon, Numa mit der Egeria; theilweise auch die weitverbreiteten Sibyllen mit ihren Büchern und die Gnomendichter. Auch die in goldner Schrift am Tempel zu Delphi angeschriebenen Sprüche der Weisheit suchen das sittliche Bewußtsein durch Anknüpfung an die Gottheit zu befestigen. Der einfachen, patriarchalischen Zeit folgt bei allen höher stehenden Völkern eine Heroenzeit, so bei den Indern, Persern, Griechen, Germanen und Hebräern, und in ihr die Staatengründung. Das ist der Fortgang zur Selbstbethätigung der Freiheit, der Uebergang zu sittlichen Aufgaben. Es hat auch für die heidnische Welt eine gewisse Wahrheit, daß ihr das Gesetz ein Erzieher für Christus ward, und das um so mehr, je mehr sich das Gesetz von der Gottheit ableitet und also auch die Gottesidee sich bereichert und mehr ethisch gestaltet zeigt. Die Gottheit wird als Rächerin alles Frevels, als Hüterin der Gerechtigkeit verehrt und gefürchtet. Die *Δίκη* steht am Throne des Zeus; die Nemesis theilt jedem sein Schicksal zu, je nach der auf ihm lastenden Schuld, mag diese auch wie in der alten Schicksalstragödie weniger nach dem Maßstab der persönlichen als der Familienschuld bemessen werden. Das Alles diente der Wirkung und Kräftigung des Gewissens, die wir, wie viel Irriges auch daran haftete, nicht können von Gottes Geist verlassen denken. Hieraus entwickelt sich ein weiteres überaus wichtiges Element. Soweit die Menschheit zu höherem Selbstbewußtsein und Streben kommt, zeigt sie das lebhafte Gefühl einer Unangemessenheit gegen Gott, eines Zwiespalts oder Widerspruches mit ihm, und da das Ziel der Religion die Gemeinschaft mit Gott bleibt, so ist in allen Culturvölkern das Be-

ſtreben, durch Aufhebung der Trennung das Friedensverhältniß herzuſtellen, und durch Sühne ſich die Huld der Gottheit wieder zuzuwenden, ſei es durch Darbringung von Gaben oder durch blutige Opfer oder durch perſönliche Büßungen. Und nicht bloß dabei bleibt das Heidenthum ſtehen, in eigenen Leiſtungen das Heil zu ſuchen. Es finden ſich in ihm ſelbſt mittleriſche Gottheiten, wie Apollon der reine Gott, der ſich nicht ſcheut, Befleckung über ſich zu nehmen, um den mörderiſchen Drachen, der vom Heiligthum abhalten will, zu tödten, ja der Knechtsdienſte bei Admet über ſich nimmt, um ihn bei dem Leben zu erhalten, der endlich in Delphi einen Sühnecultus mit dem heiligen Lorbeer einſetzt. Heldenthaten, in denen er das Leben wagt zum Beſten der Menſchen, führen den Herakles zum Götterſitz empor. Auch in den heidniſchen Religionen finden ſich Sehnſuchtsbilder in religiöſer oder doch religiös gefärbter Art in großer Zahl, ſeien es nun Bilder einer reineren Vergangenheit, einer goldnen Zeit des Friedens der Menſchen nicht nur unter ſich und mit der Natur, ſondern auch mit der Gottheit, die noch huldvolle Gemeinſchaft mit ihnen pflog, bevor die Ungerechtigkeit überhand nahm, ſeien es Bilder der Zukunft, Hoffnungsbilder, die theils mehr perſönlicher Art ſind, und den Frommen ein ſeliges Leben im Elyſium oder bei den Göttern verheißen, wie bei den Griechen, Aegyptern, Indern, theils aber kosmiſcher Art, wie bei den Perſern der Sieg Ahura Mazdao's (Ormuzd's) über Angramainyus (Ahriman) nach Ablauf des Weltalters des Kampfes, oder bei den Germanen die Zeit der Weltverjüngung nach der Götterdämmerung, dem großen Gerichtstag Ragnarokur, wo Allfadur hervortritt aus der bis dahin bewahrten Verborgenheit; bei den Brahmanen Kriſchna's Himmel, bei den Buddhiſten Nirwana. Endlich darf man in den heidniſchen Lehren von Incarnationen der Gottheit, zu denen auch wirkliche Menſchwerdung in Kriſchna gehören ſoll, ſowie in der Gottwerdung von Sterblichen, deren Tugend mit Apotheoſe gekrönt wird, wenn nicht eine Vorahnung, doch den Ausdruck des Bedürfniſſes der Einigung der Gottheit und Menſchheit, alſo wenn auch in unreiner Form eine Anticipation der Idee der Gottmenſchheit ſehen. Auch ſonſt fehlt es nicht an weiſſagenden Zügen im Heidenthum (das Stärkſte iſt vielleicht in Platons Schilderung des Gerechten in ſeiner Republik enthalten), wenngleich im Heiden-

thum die Hoffnung eine volksthümliche, festgewurzelte und stetig wachsende Gestalt nicht annahm.[1] — Zu all diesem kommt, daß das Heidenthum, nicht bloß im Occident, sondern auch im Orient (besonders China) in den secundären Gebieten des Maßes und der Ordnung, der Schönheit und der Kunst, der dichtenden und bildenden, der Weisheit und Wissenschaft, des Rechtes und Staates überaus productiv gewesen ist. In all diesen Gebieten sind göttliche Strahlen, wie auch den Virtuosen derselben göttliche Begeistung zugeschrieben wird. Die Religion erhält dadurch eigenthümliche Auffassungen der Gottheit, die ein Element der Wahrheit enthalten.[2] Die Fortschritte, die auf all diesen Gebieten gemacht werden, halten freilich nicht Stand. Aber auch ihr Verfall hat negativ dem Christenthum vorgearbeitet, nachdem durch sie höhere, geistige Bedürfnisse in manchfaltigster Art ausgebildet und die Sehnsucht nach dem wahren Gute geschärft war. Besonders aber war das occidentalische Heidenthum bestimmt, durch seinen Reichthum in secundären Gebieten seiner Zeit dem Christenthum und dem von ihm zu gründenden Reich Gottes wesentliche Dienste zu leisten. Denn dieses will nicht ein abstract religiöses Princip in der Welt sein, sondern alle Gebiete fermentiren und sich daraus seinen geschichtlichen Leib erbauen.[3] Auf der einen Seite kommt der Werth der einzelnen Persönlichkeit — wenigstens

[1] Auch die stoische Philosophie hat in ihrem Weisen, welcher der König sei, ein Ideal aufgestellt, das manche Züge des Messiasbildes an sich trägt.

[2] S. o. § 20 ff. S. 235 ff.

[3] Ritschl a. a. O. 2, 263: Die Erkenntniß, daß das Reich Gottes auf Grund der Liebe Gottes der Endzweck der Welt ist, wirft ein Licht auf die Ordnung des Lebens, welches die Völker bis auf den Eintritt des Christenthums in die Geschichte geführt haben und welches auch die christlichen Völker führen, sofern man von ihrer Angehörigkeit zum Reiche Gottes abstrahiren kann. S. 267: Ich meine nämlich, daß die Geltung des Gedankens vom Reiche Gottes als der bestimmungsmäßigen sittlichen Gemeinschaft der Menschen dadurch vorbereitet ist, daß die sittliche Gemeinschaft der Familie und die des Volkes im Staate, endlich die Verbindung mehrerer Völker im Weltreich vorhergeht. Zu allen drei abgestuften Formen steht der christliche Gedanke vom Reiche Gottes theils in nächster Analogie, theils in genetischer Abfolge, so daß er schon nicht verstanden werden konnte, wenn nicht jene Formen erlebt und ihr eigenthümlicher Werth anerkannt war. In allen Fällen ist die Familie die Urform menschlicher Gemeinschaft; aber sie bedarf der Ergänzung durch die Rechtsgemeinschaft im Staate, wenn die gesunden Bedingungen des selbständigen sittlichen Handelns erreicht werden sollen. Vgl. S. 269.

der Freigeborenen — rechtlich schon zu einer Anerkennung, auf der anderen wird, zumal im römischen Weltreich der Staat schon über die nationale Schranke hinausgerückt, und die Culturvölker des Abendlandes werden unter Ein Recht, das Jus gentium versammelt, worin man nicht nur eine Erfüllung des stoischen Ideales der Humanität als einer die Menschheit umfassenden Macht, sondern auch einen Typus des christlichen Universalismus, ja eine Vorbereitung seiner Verwirklichung in der Welt sehen darf.

4. Die Geschichtswissenschaft ist aus nahe liegenden Ursachen nicht im Stande, von den Anfängen der Menschheit in religiöser Beziehung und namentlich der Entstehung des Heidenthums nach ihren Quellen etwas Bestimmtes auszusagen. Daher zu einer bestimmteren Vorstellung über die Anfänge nur mit Zuhilfenahme andrer feststehender Factoren zu gelangen ist, vor Allem des Wesens des Menschen mit den Gesetzen seiner Entwicklung und des Wesens Gottes, und je nach den Ansichten über diese beiden Punkte haben sich dann auch die Meinungen über die Anfänge der Religion getheilt. Die Einen setzen als Anfang ein goldenes Zeitalter der Menschheit. Die Gottesidee, sagen sie, verbiete, daß der Schöpfer einen Irrthum oder die Nothwendigkeit desselben den Menschen anerschaffen habe; im Gegentheil verlange seine Güte, daß er sie mit hohen Vorzügen der Weisheit und der Willenskraft ausgestattet und in seiner näheren Gemeinschaft ihnen ein heiliges, seliges Leben geschenkt habe, dem gegenüber die ganze weitere Geschichte der Menschheit nur Verfall und Verschlechterung darstelle. Das andere Extrem dagegen hält sich daran, daß das Wesen des Menschen dem Gesetz der Entwickelung oder des Werdens unterstellt, alles Höhere erst Product dieses Werdens sei und meint daher, die Anfänge der Menschheit nicht niedrig genug denken zu können, zumal wenn es sich mit Hypothesen verbindet, welche den Menschen auch nach seinem geistigen Wesen als Naturproduct ansehen. Diese zweite Meinung nimmt daher an, daß die Menschheit anfangs in einem Zustand thierähnlicher Rohheit gelebt, und aus Kannibalismus sich allmählich zur Humanität, aus Fetischismus zum Polytheismus und endlich zum Monotheismus erhoben habe. Wir werden keinem dieser beiden Extreme beipflichten können. Die letztere Ansicht verkennt das specifische Wesen der für unendlich

Werthvolles bestimmten Vernunft, ohne die der Mensch noch nicht Mensch wäre. Ohne vernünftige Anlage, die, wenn sie ist, nicht müßig sein kann, fehlt es an dem zureichenden Grund für eine vernünftige Entwicklung. Das oben Ausgeführte zeigt auch zahlreiche geschichtliche Spuren von einer monotheistischen Grundlage, die durch den Polytheismus als sein Hintergrund noch hindurchscheint, und da nicht geleugnet werden kann, daß die Geschichte der Religion wie die Sittengeschichte auch zahlreiche Erscheinungen des Herabsinkens von höherer Stufe, der Depravation und Verwilderung zeigt, so steht geschichtlich der Annahme nichts entgegen, daß auch der Fetischismus und Polytheismus erst Nachgeburten nach einer besseren Zeit sind. Diese wird freilich nicht so ausgestattet zu denken sein, wie die Annahme eines goldenen Zeitalters im Anfang der Menschheit es mit sich brächte, weil dadurch auch Dasjenige in den schöpferischen Anfang des Menschen verlegt wäre, was erst sittlicher Erwerb sein kann, also die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Vernunftanlage unbeachtet blieben.[1] Sind nun aber diese beiden Extreme verwerflich, so scheint nur folgende Annahme übrig zu bleiben, mit der auch die geschichtlichen Spuren über die Anfänge der Religion zusammenstimmen wie sie andrerseits dem Begriff der Religion, d. h. sowohl der nothwendig zu setzenden Betheiligung Gottes bei ihrer Entstehung als dem vernünftigen Wesen des Menschen und seinen Entwicklungsgesetzen entspricht.

Die Voraussetzung aller geschichtlichen Religionen ist eine Einheit, die aber noch nicht die Bedeutung der Ineinsfassung aller wesentlichen Momente des Gottesbegriffes hat, sondern die noch unbestimmt ist, daher gegen Vermischung des Göttlichen und der Welt noch nicht gesichert. Diese Vermischung ist der Ursprung des Heidenthums in all seiner Vielgestaltigkeit. Sobald das vernünftige Bewußtsein erwacht, so beginnt auch, nicht ohne offenbarende göttliche Thätigkeit und nicht ohne anregende Mitwirkung des Weltbewußtseins[2] das Gefühl von der Nähe

[1] § 41.

[2] Das Weltbewußtsein dient der Religion nicht bloß mittelbar, d. h. mittelst des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache. Die Endlichkeit der Wirkung berechtigte noch nicht eine Unendlichkeit der schöpferischen Ursache anzunehmen. Vielmehr ist darauf zurück zu gehen, daß Gott in der Welt gegenwärtig ist, und daß durch Vermittlung der sichtbaren Welt, die einen unsichtbaren Hintergrund

und Gegenwart einer unsichtbaren höheren, unaussprechlichen Macht in der Welt, der dann einfache Huldigungen durch die ersten Anfänge des Cultus dargebracht werden. Von diesem Anfang ist ein helles geschichtliches Bewußtsein nicht möglich. Das Subject müßte sonst schon selbstbewußt vorhanden gewesen sein, um dem Eintritt der Religion zuzuschauen, während das klare Selbstbewußtsein erst durch die Religion beginnt. Man kann diesen Zustand nicht treffender als mit dem Namen des kindlichen bezeichnen. Was diese höhere Macht an ihr selbst sei, das ist damit dem Subject noch nicht offenbar, wenn es auch keineswegs Welt und Gott positiv identificirt oder die höheren Mächte als einzelne Weltwesen setzt. Nicht die Welt wird für Gott gehalten, noch Gott für die Welt genommen, aber die Unterscheidung ist noch nicht durch den Verstand begrifflich vollzogen, sondern das Höhere ist nur erst präsent in einem eigenthümlichen Gefühl eines Unsichtbaren, Unendlichen, in welchem Weltbewußtsein mitgesetzt ist, und das erst die Möglichkeit der Unterscheidung des Göttlichen von der Welt enthält. Ebensowenig ist dieses Höhere selber anfänglich schon als eine Vielheit von Personen gesetzt. Wie lange die Menschheit in diesem Zustand verhältnißmäßiger kindlicher Einfachheit lebe, hängt viel davon ab, wie frühe die Lebensweise das Welt- und Selbstbewußtsein zu höherer Entwickelung führt. Man kann das die patriarchalische Zeit nennen, und die Erinnerung der meisten Völker weist auf eine solche einfache Gestalt des Glaubens zurück, wo die Götter, die ihr späteres Bewußtsein ausfüllen, noch gar nicht geboren sind, sondern wo das Eine, freilich noch unbestimmt gehaltene namenlose Göttliche verehrt wird.[1]

Aber bei dieser Unentschiedenheit des Anfangs kann es nicht bleiben; das Selbst- und Weltbewußtsein muß sich vom Gottesbewußtsein be-

hat, das vernünftige Wesen des Menschen dieses Unsichtbare geistig schauen und ergreifen kann. Röm. 1, 20: *Τὰ ἀόρατα (τοῦ θεοῦ) ἀπὸ κτίσεως κόσμου νοούμενα καθορᾶται.* So findet ein unmittelbares Ergreifen der *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* statt, nicht erst durch Schlüsse vermittelt, so zwar, daß sofort das vernünftige Wesen auch insofern mitwirkt, als seiner Intelligenz das Causalitätsgesetz als Norm ihres Verfahrens eingeboren ist.

[1] S. o. S. 676 f. So nicht bloß bei den Semiten, sondern auch bei den alten Hellenen; vgl. auch Schelling, Vorl. über Philosophie der Mythologie, wo er lehrreich über die verschiedenen Arten des Monotheismus sich ausspricht.

ſtimmter unterſcheiden, und darauf iſt eine fortwirkende Thätigkeit Gottes gerichtet zu denken. Da ſind nun aber zwei Wege möglich; entweder ſchreitet das Bewußtſein in Einheit mit der Tendenz der Offenbarung fort, und gelangt, die nur quantitative Unterſcheidung Gottes von der Welt, die mit der Kategorie der Macht gegeben iſt, überſchreitend, dahin, daß Gott nicht nur der Höchſte, oder deshalb Einer iſt, weil zufällig kein anderer Gott ihm gleich iſt, ſondern daß er der Einzige iſt, neben welchem kein Anderer ſein kann, weil er und nichts Anderes ſchlechthin und nach ſeinem Begriff durch ſich iſt, er daher auch als der Schöpfer gedacht werden muß, und ſchreitet von da vorwärts, immer reicheren geiſtigen Beſtimmungen zu. Da wird dann bei dem bewußten, d. h. ſein Gegentheil bewußt ausſchließenden Monotheismus angelangt, der durch das ethiſche Princip die Möglichkeit des Zurückſinkens auf den Standpunkt der Naturreligion völlig überwindet. Oder unterbleibt die beſtimmte Vollziehung der Unterſcheidung des Welt- und Gottesbewußtſeins, worauf es von Gott abgeſehen ſein muß. Wo ſie auch nur unterbleibt, ſtatt einzutreten, wo der Geiſt die nöthige Erhebung, die zum Fortſchritt in der Gotteserkenntniß gehört, nicht vollbringt, da iſt ſchon das Stehenbleiben bei der Ungeſchiedenheit eine Entſcheidung. Das unſchuldige Nochnichtgeſchiedenſein beider wird nun zur beſtimmten Aſſertion der Nichtunterſchiedenheit oder zur Vermiſchung, die innerlich immer mit Sünde, Trägheit in geiſtlicher Beziehung, mit falſcher Lebendigkeit nach der endlichen Seite zuſammenhängt. Dieſe im Princip ſchon pantheiſtiſche Vermiſchung wird dann als Vorausſetzung fortan wirken; muß jedoch nicht nothwendig eine Naturreligion ohne allen ethiſchen Gehalt erzeugen. Die Erſcheinungen und Elemente der Natur, wie Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Aether, Luft, Licht, Feuer, Meer, haben es an ſich, eine natürliche Symbolik auch von Unſichtbarem, Geiſtigem zu ſein, das hinter oder in ihnen ergriffen wird.

5. Die Vermiſchung des Göttlichen und der Welt kann aber wieder zwei entgegengeſetzte Formen annehmen, ohne doch, wie ſich am Schluſſe zeigt, darin weſentlich verſchieden zu ſein. Wir ſehen in dieſer Hinſicht zwei Hauptverſchiedenheiten in der Menſchheit, die orientaliſche und die occidentaliſche Form. Jene iſt unmittelbarer dem Göttlichen zugewendet,

von dem ſie einen tiefen Eindruck hat. Die Seite der Perſönlichkeit tritt zurück, und das objective Göttliche pflegt auch nicht der Freiheit freundlich gedacht zu ſein. Es wird ſelbſt wo es als Eines gedacht iſt, phyſiſch beſtimmt, und es iſt beſonders die obere Welt, der Himmel oder das aſtrale Syſtem, in welchem das Göttliche geſchaut wird. So iſt aber das Göttliche nur das namenloſe Alleine, das ſchrankenlos Unendliche, Gegenſatz gegen die konkrete Welt und ihre Vielheit, die nur ein vergängliches Theilſein ſei. Ja es fehlt ſo ſehr an dem Bewußtſein, daß auch die Welt und der Menſch eine Subſtantialität hat, daß die Neigung entſteht, ſie als bloße Scheinrealität an dem Göttlichen zu behandeln und in dieſelbe zu verſenken. In dieſer Verſenkung, die gleichſam Zurücknahme des Kosmos wäre, wird das religiöſe Heil, die Befreiung von der Welt des Scheines erblickt. Das Göttliche wird da als das Ganze und allein Subſtanzielle, als das Alleben oder als die Macht behandelt, in welcher die Individualität und Freiheit, wenn die Wahrheit erkannt ſei, erlöſche; denn das Endliche iſt hier zugleich als das Ungöttliche angeſehen. Das Extrem dieſer Richtung iſt Akosmismus. Hierher gehört der Brahmanismus und Buddhismus.

Dagegen für den occidentaliſchen Geiſt fällt der Accent auf die konkrete namentlich irdiſche Welt, auf das menſchliche Subject und ſeine Freiheit, und von dieſem aus wird zu perſönlichen Gottheiten aufgeſtiegen. Hier hat der Anthropomorphismus und die Verendlichung des Göttlichen größere Ausdehnung. Während im Orient die Vermiſchung von Welt und Gott nur die eine göttliche Subſtanz als das alleinige Sein in allem Erſcheinenden übrig laſſen will, überwiegt hier zunächſt das Welt- und Selbſtbewußtſein, die Perſönlichkeit.

Anmerkung. Das Obige geht von dem Grundſatz aus, daß überall das Poſitive (hier ein Gottesbewußtſein oder Gottesgefühl) da ſein muß vor ſeinem Widerſpruch, das Gute vor der Verderbniß des Guten. Polytheismus iſt nicht bloß ein Mangel, unvollkommene Religion, ſondern ſchon eine Abnormität und Bejahung eines Irrthums. Ebendaher kann die Geſchichte der Religion nicht mit dem begonnen haben, was allerdings das Niedrigſte auf ihrem Gebiet iſt, mit der Verkehrung, welche tiefer ſteht als bloße Unvollkommenheit. Religiöſe Verkehrung iſt der Fetiſchismus, wo er Sache eines Stammes geworden iſt. Mag auch urſprünglich mit einem beſtimmten einzelnen Gegenſtand ſich ein wirkliches Gottesgefühl verbunden haben, ſo findet doch, wo er z. B. von einem Stamm zum Fetiſch gemacht wird, nicht bloß eine Vermiſchung des Göttlichen mit einer

endlichen Einzelheit statt — damit für sich wäre noch ein Gottesgefühl vereinbar, das in diesem Einzelnen die Gottheit nicht aufgehen läßt — sondern da schlägt auch das Abhängigkeitsgefühl, diese Basis der Religion, in das Gegentheil um, in ein Freiheitsgefühl. Der Fetischdiener traut zwar seinem Fetisch höhere geheime Kräfte zu, aber will mit seiner Hülfe zaubern und benimmt sich, wenn er ihm nicht willfahrt, als sein Herr und Meister, der ihn bestraft, wegwirft u. dgl. Da ist also nicht mehr Religion, weil auch der letzte Rest, das Abhängigkeitsgefühl durch Verwilderung gewichen und an die Stelle desselben die Freiheit als Willkür getreten ist. Bloße Freiheit der Natur oder Naturdingen gegenüber, mögen diesen auch eigenthümliche Kräfte zugeschrieben werden, ist noch nicht religiösen Charakters, mag sie auch eine sittliche Bedeutung haben. Ist dagegen religiöses Abhängigkeitsgefühl vorhanden, so unterscheiden sich allerdings die Religionen vornehmlich dadurch nach ihrem Werth, ob und in wie weit sich damit ein Bewußtsein des Sittlichen und der Freiheit verbindet.

§ 66.

Die Vermischung Gottes und der Welt in ihren beiden möglichen Hauptformen (§ 65), die das innerste Wesen des Heidenthums ausmacht, schließt zwar nicht aus, daß die heidnischen Religionen eine Geschichte oder Fortbewegung haben, in welcher sie sich auch mit ethischem Inhalt bereichern. Auch sie bleiben einem Gesetz unterstellt. Aber kraft dieses Gesetzes vermag das Heidenthum nicht einen geradlinigen Fortschritt bis zur Vollendung der Religion darzustellen, sondern nur eine Kreisbewegung durch entgegengesetzte Extreme, die seine geschichtliche Widerlegung enthält.

1. Das Heidenthum, obwohl mit der sich wesentlich gleichbleibenden Natur und zum Theil deren Kreislauf innig verflochten, ist doch keineswegs bloß stehen bleibende, geschichtslose Naturreligion, sondern es ist in ihm, wenigstens in seinen bedeutenderen Formen, auch Bewegung und Geschichte. Ist gleich das Heidenthum ursprünglich nicht aus dem Gesetz der Natur, auch nicht der Natur des Menschen, sondern aus Willkür, einem sündlichen Uebergewicht des Welt- oder Selbstbewußtseins über das Gottesbewußtsein, aus eigenwilliger Creaturliebe im Gegensatz zur Abhängigkeit von Gott und zur Hingebung an ihn zu erklären, so ist doch auch eine ursprünglich durch Willkür gesetzte falsche Richtung wieder von einem Gesetz beherrscht, das auch das Wildwachsende umschließt. Dieser Gesetzmäßigkeit sucht Schelling in seiner Philosophie der Mythologie nachzugehen und sein fruchtbarer Gedanke ist, die Religionen

der Völker als Einen großen Proceß anzusehen, für welchen verschiedene Nationen im Zusammenhang mit ihrer umgebenden Natur und ihrer Geschichte die Träger geworden sind je nach ihrer verschiedenen Begabung für andere und andere Momente der Gottesidee, daher er selbst die Zertrennung der Menschheit, die Bildung der einzelnen Völker als einen Proceß betrachtet, der im Innersten mit einer Aenderung des Gottesbewußtseins im Zusammenhang stehe. Für uns liefert das so eben (§ 65) Gewonnene den Ausgangspunkt, um die Grundzüge oder Factoren der Bewegung in den heidnischen Religionen sowie das Gesetz zu erkennen, das in ihnen waltet, und wodurch sie in all ihrer Vielheit und Getheiltheit doch Einen großen religiösen Proceß bilden. Betrachten wir diese Bewegung zuerst in den orientalischen und dann in den occidentalischen Religionen des Heidenthums.

Die rein orientalische Weise, indem sie aus dem obersten Sein alle festen Unterschiede und Bestimmtheiten ausschließt, kann für das Göttliche nicht entschieden zum geistigen Charakter kommen. Daher spielen in ihr zuerst der weite unendliche Himmel, dann die Elemente, Luft, Wasser, Feuer, diese gestaltlosen, allgemeinen Principien physischer Art eine große Rolle, zunächst wohl als Symbole oder Existenzweisen des Alleinen, das in der sinnlichen Erscheinung nicht aufgehend gedacht, obwohl damit vermischt wird. Auch der Mensch ist da nichts wahrhaft Substanzielles für sich, sondern nur gleichsam eine Welle des Alllebens, oder ein der allgemeinen Weltordnung unterworfenes, zum Gehorsam verpflichtetes, unfreies Wesen. Diese Lehre müßte, was am bestimmtesten in der indischen Frömmigkeit hervortritt, der Tod des fürsichseienden Lebens, also auch des ethischen sein, wenn nicht secundär auch hier eine steigende Ausbildung des Selbst- und Weltbewußtseins einträte. Indem so die Persönlichkeit an Bedeutung gewinnt, so beginnt auch der Versuch, das unbestimmte Alleine, welches als solches nicht zu fassen, überall und nirgends ist, ja von Nichts kaum zu unterscheiden, in persönlicher Form zu denken, oder zu personificiren, und zwar dem physischen Charakter der Religion gemäß großentheils nach dem Typus der beiden Geschlechter. Jedoch geschieht das im Orient nicht so, daß für das Göttliche eine feste persönliche Form gefunden würde, wie im Occident mit seiner vorwiegenden Richtung auf das Subjective, sondern es verbleibt bei Personificationen symbolischen Charak-

ters, die ins Unendliche fortgehend kaum durch einige Stammbegriffe zuſammengehalten bleiben. Und wenn dann endlich bei weiterer Entwickelung die menſchliche Subjectivität und Freiheit ſich mächtiger zu regen beginnt, wie das im Buddhismus, der letzten Form der indiſchen Religion geſchah, ſo werden dieſe unſicheren Perſonificationen ohne ſittlichen Gehalt wieder aufgehoben; die Rückkehr aber zu dem unbeſtimmten Einen wird als ſo unbefriedigend und müßig empfunden, daß dieſes nun geleugnet und als Nichts behandelt wird. Das geſteigerte Freiheitsgefühl läßt ſie wie in einen Abgrund als bloße Gebilde menſchlicher Dichtung verſchwinden; der Welt des Göttlichen gegenüber hat das empiriſch Einzelne, zumal der Menſch, eine höhere Geltung und Wahrheit, denn der Menſch kann Buddha werden, oder in Nirwana eingehen durch Erlöſung von dem Elend der Endlichkeit. — Ganz den entgegengeſetzten Ausgangspunkt und Charakter haben die occidentaliſchen Religionen, in welchen die Richtung auf das Selbſt- und Weltbewußtſein vorwiegt. In der Welt der weſtariſchen Völker, die beſonders mit verſtändiger Thatkraft ausgeſtattet ſind, wird von Anfang an die wirkliche Welt betont, nicht aber als Schein betrachtet. Da treten die Himmelsmächte, die Verehrung von Sonne, Mond und Geſtirnen zurück; dagegen die Erde *(γαία)* die der Boden der feſten Wirklichkeit iſt, tritt hier in den Kreis der Urgottheiten ein und unter Einwirkung eines oberen göttlichen Princips entſteigt eine neue, jüngere Götterwelt der Erde, wird auf ihr geboren, oder erhebt ſich wie in den Heroen aus dem Irdiſchen, aus dem Kreis des Menſchengeſchlechts zum Himmel. So in der helleniſchen Religion, der einflußreichſten im antiken Heidenthum, ſo in der römiſchen. Auch das germaniſche Aſengeſchlecht gehört hierher, dem die Welt der böſen Rieſen vorangeht, während Allfadur im Hintergrunde bleibt. Eine Erinnerung an den Bruch der Weſtarier mit den urſprünglich orientaliſchen Vorſtellungen (von Uranos, Varunas, dem Himmel oder dem unendlichen Raum, und Kronos der unendlichen Zeit) iſt vielleicht noch in der Sage vom Prometheus und ſeinem Verhältniß zu Zeus zu ſehen, der mit Hülfe himmliſchen Feuers, das er geraubt, Menſchen formt.[1] Im Occident hat daher die Vergötterung der Welt

[1] auch dem Zeus das Ende ſeiner Herrſchaft weiſſagt, wie ein ähnliches Schickſal den Aſen droht.

des Getheilten ihren eigentlichen Sitz. Hier erst gedeihen die Götter zu unterschiedener festerer Persönlichkeit und eine reiche Mythenbildung mit Göttergeschichte stellt sich ein, während im Orient die einzelnen Göttergestalten ohne scharfen Umriß bleiben, und nie ganz den symbolischen oder allgemeinen Charakter abstreifen, wornach sie nur das Eine nach irgend einer Seite hin bedeuten, daher ihnen z. B. viele Arme, Augen, Antlitze beigelegt werden. Soweit nun freilich die polytheistische Personification, die noch in Plato's Erinnerung ein Späteres, erst von Homer und Hesiod Datirendes ist, fortschreitet, soweit tritt die Absolutheit oder schlechthinnige Unendlichkeit und Einheit des Gottesbegriffes zurück. Jedoch ist das nicht ein bloßer Rückschritt. Denn in der nun gewonnenen Form der Persönlichkeit vermögen sich die konkreteren göttlichen Eigenschaften, besonders die geistigen und ethischen bestimmter hervorzuthun, und insofern ist in dem Fortgang von dem unbestimmten Göttlichen, dem physisch gedachten Allgemeinen zur geistigen Einzelheit auch ein Fortschritt zu sehen.[1] Aber andererseits fehlt diesen polytheistischen Persönlichkeiten des Occidents die Absolutheit auch für die höheren nun möglichen Prädicate. Die Absolutheit steht außer und über ihnen, unpersönlich, z. B. als εἱμαρμένη da und sie reagirt dann gegen die Verendlichungen der Gottheit eben da am bestimmtesten, wo die göttlichen Persönlichkeiten künstlerisch gestaltet am meisten die bloß allegorische Bedeutung abgestreift haben. Je mehr nun aber die Vernunft erstarkt, desto mehr macht sich die Idee der Absolutheit gegen die Vielheit der Göttlichen Persönlichkeiten geltend, ohne doch im Stande zu sein, das Eine Absolute auch persönlich zu denken. Denn so lange die Vermischung Gottes und der Welt nicht überwunden ist, so lange Gott oder das Absolute nur das universale Wesen der Welt selbst sein soll, ist es unmöglich, ihn persönlich zu denken. So fällt die schöne, reiche Götterwelt dem Skepticismus zum Opfer, der die Unvereinbarkeit der Absolutheit und der Persönlichkeit, welche für den heidnischen Standpunkt nothwendig vorhanden ist, aufdeckt. So werden auch diese scharf geschnittenen Göttergestalten in den Abgrund des Einen zurückgezogen, so daß, wo noch religiöser Sinn nachwirkt, das Alleine, τὸ ὄντως ὄν

[1] Das Orakel soll, während zuvor die Gottheit namenlos in dem Wehen der Eichenwipfel in Dodona verehrt war, geboten haben, dem Göttlichen Namen zu geben.

hier das Letzte iſt, wie ſich das in der Religionsphiloſophie des Neoplatonismus vollzieht.

Ueberſchaut man daher das occidentaliſche und orientaliſche Gebiet, ſo bewegt ſich der religiöſe Proceß des Heidenthums ſtatt vorwärts in gerader Linie zu gehen, in einem Kreislauf. Die beiden weſentlichen Factoren des Gottesbegriffs, die Abſolutheit und die Perſönlichkeit, Subſtanz und Subject, treten im Heidenthum in entgegengeſetzter Weiſe auseinander. Es faßt ſie beidemal ſo auf, wie ſie ſich nicht einigen können,[1] aber andererſeits iſt es vom höchſten religiöſen Intereſſe, daß das Göttliche als perſönlich und daß es als abſolut gedacht werde. Daher ſuchen dieſe beiden Factoren ihre Ineinanderbildung und Durchdringung, und eben dies bewirkt, daß die beiden Hauptgruppen der heidniſchen Religionsgeſchichte in einem Kreislauf verſetzt werden. In dieſer Unterwerfung unter die Noth des Kreislaufes läßt ſich die unabläſſige Arbeit ſowohl der menſchlichen Vernunft als der göttlichen Regierung erkennen. Es vollzieht darin das Heidenthum zwar ſeine Widerlegung, aber ohne weiter zu kommen und im Stande zu ſein, die Vermiſchung zwiſchen dem Göttlichen und der Welt aufzuheben, die der letzte Grund davon iſt, daß Perſönlichkeit und Abſolutheit ſich nicht finden können, ſondern ſich ausſchließen müſſen. Eine Einigung beider Seiten wird auf heidniſchem Boden nicht erreicht, ſondern nur ein Umſchlagen von dem einen Extrem in das andere, und ſo langt jede der beiden heidniſchen Hauptformen am Gegentheil deſſen an, was ihr das Höchſte und der Ausgangspunkt geweſen war. Die orientaliſche Form, ausgehend von einem tiefen Gefühl des unendlichen Weſens oder der Subſtanz langt an bei deren Leugnung, und es bleibt ihr nur eine entgötterte Subjectivität übrig, ſo in der chineſiſchen Religion und dem Buddhismus. Der Occident ſein ſelbſtändiges Leben beginnend mit der Freiheit und Subjectivität langt bei der orientaliſchen Verſenkung der Welt und der Freiheit in die Subſtanz des ὄντως ὄν an, womit das

[1] Nämlich die Perſönlichkeit wird nur als endliche Individualität gedacht, die das Princip des Univerſalen, Abſoluten außer ſich hat, die abſolute Subſtanz aber nicht als Aſeität (mit welcher die Perſönlichkeit wohl vereinbar wäre, wie in ihr das Cauſalprincip für Alles liegt, was nicht Aſeität hat ſ. o. §§ 31. 32), ſondern nur als das allgemeine Weltweſen ſelber.

orientalische Heidenthum begonnen hatte. Jede dieser beiden Hauptformen durchläuft einen langen Weg und erreicht höhere Cultur, aber so, daß beide Mal der Geist in unbefriedigte Armuth zurücksinkt. Während nun aber so diese beiden großen Massen trotz ihres Gegensatzes ineinander überschlagen, weil sie Gott und die Welt vermischen, sei es, die Welt pankosmistisch vergötternd, oder akosmistisch sie in Gott auflösend: so suchen zwar die dualistischen Religionen diesem Kreislauf zu entkommen, wenigstens diejenigen, welche den ethischen Gegensatz von Gut und Böse fixiren, wovon der physische Dualismus[1] nur ein Vorspiel ist. Sie bekleiden das absolut gute Wesen mit Persönlichkeit,[2] wenn auch noch nicht mit Allmacht, da sie vielmehr einen simultanen Gegensatz des absolut Guten und Bösen setzen, ein Gegensatz, den sie durch ihre Eschatologie, oder durch Hoffnung zu überschreiten suchen.[3] Aber erst in der hebräischen Religion suchen sich nicht bloß die beiden Factoren, Absolutheit und Persönlichkeit, sondern beginnen sich zu finden durch Einverleibung der ethischen Idee in die allmächtig gedachte göttliche Persönlichkeit. Der schlechthin Heilige, der zugleich allmächtig ist, kann und will auch in der Welt für die Heiligkeit einstehen, und eben damit leitet sich ein von Moment zu Moment fortschreitender, wenngleich zunächst nur idealer Proceß der zur Menschwerdung Gottes tendirenden Offenbarung ein.

2. Der hervorgehobene Grundfehler des Heidenthums ist aber ferner eine sehr reiche Quelle von anderen Verkehrungen des Religiösen und Sittlichen geworden. Aus der Zersplitterung der Gottesidee folgt unmittelbar, daß keine der persönlichen Gottheiten für die Eigenschaften, die ihr beigelegt werden, seien sie physischer oder logischer oder sittlicher Art, Absolutheit hat. Keine dieser Gottheiten ist in dem Heidenthum mit Allmacht ausgestattet, daher auch nicht mit Allgegenwart und Allwissenheit. Ebenso wenig kommt ihnen die Ewigkeit zu; denn wenn sie auch

[1] einiger niedriger stehenden Religionen, wie z. B. der slavischen und keltischen.

[2] So Ormuzd in der persischen, Allfadur in der germanischen Religion.

[3] Andere Religionen, wie die ägyptische, die syrische, phönicische, kommen nur zu einem successiven Dualismus, d. h. zu einem Alterniren des Sieges der guten und der bösen Mächte in jedem Jahrescyklus, — ein Kreislauf, der wieder jeden Fortschritt ausschließt.

z. B. in der helleniſchen und germaniſchen Mythologie trotz der Verwundbarkeit- und Leidensfähigkeit unſterblich ſind, ſo ſind ſie doch nicht immer geweſen, ſondern gewordene Götter, ja es droht ihnen nach dem Spruch des Schickſals der Untergang, wenn nicht ihres Daſeins doch ihrer Herrſchaft; ja in Indien haben ſie ſelbſt für ihre Exiſtenz als beſondere Weſen Buße zu thun. Die Einheit dagegen in die die Götterwelt zurückgeht, hat zwar Abſolutheit, iſt aber eine troſtloſe Leere und Oede, ohne Leben, Bewußtſein und ethiſchen Charakter. Das Schickſal iſt zwar die abſolute Macht, Göttern wie Menſchen überlegen, aber blind, hart, erbarmungslos, es iſt nur das unperſönliche Geſetz, die eiſerne Naturnothwendigkeit, in welche nur dadurch ein Schimmer der Gerechtigkeit hereinfällt (z. B. in der *Νέμεσις*), daß, wie früher gezeigt, die Idee der Gerechtigkeit einen Zuſammenhang auch mit dem Logiſchen und Phyſiſchen hat. — Weil dem Göttlichen im Heidenthum entweder die abſolute Macht oder der abſolut bewußte Wille fehlt, ſo erreicht daſſelbe den Schöpfungsbegriff nicht. Wenn eine der indiſchen Kosmogonien ſagt: „Es dachte“ und aus dem Denken das Sein einer Welt ableitet, ſo verſchwindet die ſcheinbare Erhabenheit dieſer Vorſtellung, wenn man bedenkt, daß das Gedachte, die Welt, es nur zu einer Scheinexiſtenz bringt, was ergänzend in anderen Kosmogonien zu Tage tritt, z. B. in dem täuſchenden Spiegel der Maja, oder in Brahma's Weltopfer, wonach die Selbſttheilung des Göttlichen, alſo die bloße Negation das Princip der Weltentſtehung ſein ſoll. Das dualiſtiſche Element, das hierin liegt, hat ſich dann in anderen Religionen zur ewigen Materie verdichtet, mag dieſe als das Urchaos gedacht ſein, wie in der phöniciſchen, ſyriſchen, helleniſchen, römiſchen Religion, oder als die Rieſenwelt wie in der germaniſchen. Auch die perſiſche denkt die Gottheit nur als Welt bildend, läßt aber außerdem an dem Werk der Weltbildung die böſe Macht mit der guten ſich betheiligen. Zeruane Akerene, die oberſte formale Einheit der beiden Principien ſcheint erſt ſpäterer Eintrag, vielleicht von außen her; das monotheiſtiſche Element im älteren Parſismus iſt in Ormuzd enthalten, der als reiner Urgeiſt daſtand, dem freilich ſchon eine Welt böſer Geiſter, zunächſt ohne Haupt gegenüber war. — Beſonders aber hatte die Vermiſchung Gottes und der Welt, die dem Heidenthum gemeinſam iſt, zur Folge, daß das

Unheilige von der Gottheit nicht konnte ferne gehalten werden. Zwar daß die Gottheit, zumal der König der Götter bei Hellenen und Römern Gerechtigkeit handhabt auf Erden, iſt eine weitverbreitete Ueberzeugung. Aber als in ſich heilig in poſitiv ethiſchem, nicht bloß negativem Sinn wird die Gottheit nicht erkannt. Das zeigt ſich beſonders in dem Neide der Götter. Sind ſie auch der Hort der Gerechtigkeit im Verhältniß der Menſchen unter einander (ſo ſehr, daß eine Vermiſchung des Religiöſen und Staatlichen herrſchend wird und zwar in der Form, daß das Erſtere in der Hauptſache Mittel für das Letztere iſt), ſo ſind ſie doch eiferſüchtig auf jede Annäherung der Sterblichen an die Hoheit, Macht und Würde der Götter. In dieſer Hinſicht hat die Gerechtigkeit der Gottheit oder ihre Selbſtbehauptung etwas Egoiſtiſches noch nicht überſchritten, obgleich ſie dabei als mittheilend und gütig in ſo weit gedacht ſein kann, als die Hoheit der Götter dadurch nicht verdunkelt, ſondern beſtätigt wird. Der Grund davon, daß die Selbſtbehauptung der Gottheit dieſen eiferſüchtigen Charakter annehmen muß, wird darin liegen, daß genau genommen das Heidenthum über einen bloß quantitativen Unterſchied zwiſchen Gott und den Menſchen nicht hinaus kommt, und nicht erkennt, daß die Gottheit ihrer Hoheit, ja Einzigkeit durch die ihr allein und nothwendig zukommende Aſeität ſchlechthin ſicher iſt.

Da Gottes Heiligkeit nicht erkannt iſt, ſo muß es auch an dem Bewußtſein von der Beſtimmung des Menſchen fehlen. Das Heidenthum hat eine nur oberflächliche Auffaſſung vom ſittlich Böſen und Unreinen, den Menſchen Befleckenden. Denn abgeſehen von den ſittlichen Makeln mit denen die Götter nach der Mythologie behaftet ſind, und in denen der Leichtſinn Entſchuldigung findet, herrſcht in der alten Welt eine phyſiſche Auffaſſung des Böſen in manchfaltiger Form. In den einen Religionen wird es mit der Endlichkeit identificirt, — ſo im Brahmanismus und Buddhismus; andere ſehen es in der Materie oder dem Leib begründet, die dualiſtiſchen in einer böſen Gottheit und ihrem Reich. Auf der einen Seite gilt für böſe oder für ſtrafbare Schuld auch Solches, wobei der bewußte Wille nicht betheiligt iſt (auch durch das Schickſal kann der Menſch in eine Schuld gerathen, die ihn unabwendbar mit ſeinem Geſchlecht dem Untergange weiht), auf der anderen ſchreibt ſich das Subject Tugend und Verdienſt zu, wenn es gewiſſe

äußere Handlungen unterlassen oder gewisse äußere Werke vollbracht hat, so in den selbstgerechten Reden der abgeschiedenen Seelen vor dem Richter im Jenseits im ägyptischen Todtenbuch. Auf der einen Seite wird, was nicht böse ist, mehr gescheut als das Böse, z. B. Verunreinigung im Gebiet des Kastenwesens, und durch Verwechslung von sittlich Unheiligem mit physisch Unreinem wird die Menschheit zerklüftet; Nationalstolz und Nationalhaß sucht sich religiös zu legitimiren, ja es werden in den Ständen desselben Volkes unübersteigliche Scheidewände aufgerichtet, so daß die Idee der Menschheit dasselbe Schicksal hat, wie die Idee der Gottheit, in sich bestreitende Fragmente auseinander zu fallen. Auf der anderen Seite wird als gut oder gar als heilige Pflicht angesehen, was nicht gut, sondern unmenschlich und unsittlich ist. Das zeigt sich besonders in den heidnischen Culten.

Es fehlt dem Heidenthum nicht an Gottesdiensten, in denen die Huld der Götter gesucht wird, aber es ist nicht sowohl die Entlastung von Schuld, die Reinigung des Herzens, die in ihnen gesucht wird, als die Gunst der Götter und die Spendung von endlichen Gaben oder im besten Fall die Gewährung von Wohlfahrt für das bürgerliche Gemeinwesen. Nach dieser Seite liegt den heidnischen Gottesdiensten ein wenn auch nicht bewußter Egoismus zu Grunde: sie sind Mittel der Bestechung und Schmeichelei. Denn da die Gottheit nicht als heilig gedacht ist, so wird sie als zugänglich für solche Mittel vorgestellt und dem Menschen bleiben, da die Bestimmung der Gottähnlichkeit nicht ins Bewußtsein tritt, als höchste Zwecke nur endliche Güter übrig. Davon ist sowohl der Opfercultus als das Erforschen des göttlichen Willens im Orakelwesen beherrscht. Denn die gewöhnlichen oft mit mechanischer Genauigkeit gepflegten Culte sind wohl ein Ausdruck der Abhängigkeit von Gott, aber weniger der Dankbarkeit als des Verlangens, die Gunst der Wohlthaten spendenden Götter für die Zukunft zu erhalten. Die sittliche Bedeutung des Cultus, die Läuterung der Gesinnung und die Reinigung des Lebens, sowie die Entlastung von Schuld kommt wenig in Betracht. Die Sühnopfer nehmen eine ganz unbedeutende Stellung im Cultus ein. Allerdings wo großes nationales Unheil droht, da greift der erschreckte Weltsinn zu schauerlichen Opfern, so besonders bei den Phöniciern und Karthagern noch in späterer Zeit. Auch scheint es, daß

in älteren Zeiten bei Griechen und Römern mehr als ſpäter das Schuldbewußtſein, das Gefühl der Trennung von Gott durch Sünde ſchwer auf den Gemüthern lag und das Theuerſte (nicht etwa bloß Feinde wie bei den Germanen) zur Sühne zu opfern bereit war. Menſchenopfer ſcheinen im früheren Alterthum weit mehr als ſpäter verbreitet geweſen zu ſein. Aber immer zeigt ſich hierin die Neigung, entweder die Schuld des Böſen außer ſich zu verlegen oder doch das Opfer außerhalb der eigenen Perſon zu ſuchen. Wo aber das Opfer auf die eigene Perſon übernommen wird, da wird die Schuld wenigſtens außerhalb der Seele ſelbſt, in dem Leibe geſehen und durch negative, zerfleiſchende oder lebenzerſtörende Askeſe zu tilgen geſucht; oder kleiden ſich die Lüſte des Fleiſches in das Gewand der Frömmigkeit und fordern oder bringen das Opfer der Unſchuld zur vermeintlichen Ehre der Götter; ſo beſonders in Religionen, wo die oberſten Gottheiten in die beiden Geſchlechter auseinandergetreten ſind, in Mittelaſien, Syrien, Aegypten. Eine andere Geſtalt würde das Opferweſen haben annehmen müſſen, wenn die Erforſchung des göttlichen Willens im Orakelweſen mehr ethiſchen Charakter getragen hätte. Aber daſſelbe diente in ſeiner reichen Verzweigung wieder mehr den endlichen Zwecken der Einzelnen und der Gemeinſchaften. Ein Fortſchritt zur Offenbarung einer zuſammenhängenden ſittlichen Lebensordnung für Ehe, Familie, Erziehung der Jugend findet ſich nur theilweiſe in den heidniſchen Religionen und iſt verſetzt mit ſtarken Verfälſchungen des ſittlichen Bewußtſeins; ſo in Beziehung auf das Recht der Perſönlichkeit dem Staate gegenüber ſowohl im Occident als im Orient, nur daß hier der Staat in dem orientaliſchen Despoten gipfelt, im Occident das Gemeinweſen für das höchſte Gut gilt, dem gegenüber die Einzelnen nicht die Selbſtändigkeit ſittlicher Selbſtzwecke behaupten. Bei den Römern hat der Vater Gewalt über Leben und Tod der Kinder. Faſt rechtlos endlich ſind die Sclaven, die zu den Fundamenten des antiken Staatsweſens gehörten.

Gleichwohl hatten die erwähnten heidniſchen Nationen alle ihre Blüthezeit, die länger oder kürzer dauerte und zum Theil unvergängliche Werke ſchuf beſonders in Kunſt, Wiſſenſchaft und Recht. Dieſe Blüthezeit hing mit einem noch feſten frommen Glauben zuſammen. Dieſer war die Wurzel der Begeiſterung für alles Große was dieſe

Nationen producirten. Aber unwiderstehlich vollzog sich der oben geschilderte den Glauben auflösende Proceß und zerstörte die Basis des antiken Volkslebens. Der Glaube schwand, daß die Götter den zu ihnen Flehenden hören. Während die öffentlichen Gottesdienste ihren gewohnheitsmäßigen Fortgang hatten, zersetzte Aufklärung und Skepsis die private Religion, Surrogate wurden in Mysterien, bald in endloser Religionsmengerei nach Zufall und Belieben gesucht, aber ohne anderen Erfolg als den der religiösen ja auch sittlichen Verwilderung. Die alten Völker, nachdem sie den geistigen Reichthum, mit dem sie begabt waren, herausgesetzt hatten, waren ohne Kraft der Selbstverjüngung, fühlten sich arm, öde, absterbend. Zur Zeit des römischen Weltreiches war das Gefühl verbreitet, die Welt sei ins Greisenalter getreten. Die sonst lebensfrohesten Nationen wurden von einem Ueberdruß am Leben ergriffen; ihre Weisen priesen den Tod als ihren Trost, als das größte Gut aber, nicht geboren zu sein.

Zweites Hauptstück.

Die Religion des Alten Testaments.

§ 67. Das Charakteristische der hebräischen Religion, ihre Grundlegung und ihre Stufen.

Die hebräische Religionsgeschichte steht dadurch einzig da, daß hier der Entwickelungsgang der Offenbarung, der sonst allerwärts wenn auch angelegt, doch nur nach einer Seite fortgeführt und früher oder später in Stocken gerathen, ja rückläufig geworden ist, ohne solchen Rückfall stetig fortschreitet, bis er sein Ziel erreicht. Das ist aber in dem erwählten Volke bewerkstelligt durch die große Bestimmtheit, mit der hier das Gottes- und Weltbewußtsein sich scheidet, und erst auf Grund des Unterschiedes aufeinander bezogen wird. Hier offenbart sich Gott als den allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, und bethätigt sein Regiment durch immer neue Mittheilung, vor Allem durch die Offenbarung der Heiligkeit Gottes, auf der sich die Gesetzgebung aufbaut. Auf dem Boden des Bewußtseins von der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit erwächst die Prophetie.

Literatur: Hävernick, Vorlesungen über die Theologie A. T. 1848. Oehler, Alttestamentliche Theologie. 2 BB. 1873. Schultz, Theologie des A. T. 2 BB. 1869. A. 2. 1879. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott. 3 BB. 1871—74. Hengstenberg, Christologie des A. T. 3 BB. A. 2.

1. Mit dem reinen unbedingten Abhängigkeitsbewußtsein, wenn es festgehalten und sein Inhalt denkend fixirt wird, ist ein Monotheismus gegeben und für ein wahres Freiheitsbewußtsein die Möglichkeit gepflanzt. Da kann dann auch Gott nach seinem ethischen Wesen sich offenbaren. Wenn der Mensch Gott als den allmächtigen[1] erkannt hat und nicht bloß ihm gegenüber sich abhängig fühlt, sondern auch abhängig sein will, so verlangt er nach einer Kunde von dem Willen seines allmächtigen Herrn, um jene gewollte Abhängigkeit im Leben durchzuführen. Denn das steht dem Frommen fest, daß der Allmächtige auch zu gebieten, der Mensch zu gehorchen hat, was immer auch das Gebot sei,[2] und daß er Gott verantwortlich ist.[3] So bildet sich auf dem Grunde der erkannten göttlichen Allmacht und der gewollten Abhängigkeit von ihr die Empfänglichkeit für die Offenbarung des göttlichen Willens, möge nun dieser die Forderung sein, etwas zu leisten oder etwas zu erwarten und zu empfangen. Wiederum aber, wenn Gott nach seinem ethischen Wesen sich offenbart, so wirkt das entscheidend auf die Befestigung und Schärfung des Monotheismus zurück, weil sich damit erst der Gottesbegriff bestimmt über den Naturcharakter erhebt.[4] Zwar keiner der heidnischen Religionen fehlt ganz und gar die Idee einer Gemeinschaft Gottes und des Menschen; denn ohne sie wäre nichts

[1] 1 Mos. 17, 1.

[2] 1 Mos. 22 (Opferung Isaaks).

[3] 1 Mos. 18, 25.

[4] Ist Gott überwiegend nur erst als Allmacht erkannt, so liegt darin allerdings Gottes Erhabenheit, welcher gegenüber der Mensch sich nur als Staub und Asche fühlt 1 Mos. 18, 27. Aber hierin für sich wäre nur die Unnahbarkeit, die negative Seite der Heiligkeit enthalten, welche über den physischen, eifersüchtigen, zerstörenden Charakter der Gottheit nicht hinaushöbe. Dieser wird erst überschritten, wenn Gott dem Menschen auch eine unendlich werthvolle Aufgabe stellt und ihm dadurch selbst einen höheren Werth beilegt. 1 Mos. 12. 18. 22. Einer sittlichen Aufgabe aber kann der Mensch nur gewürdigt werden, wenn Gott auch im positiven, ethischen Sinn heilig in sich selbst ist. Erst die sittliche Bestimmung des Menschen macht Raum für eine des Menschen Existenz sichernde Gemeinschaft Gottes.

Nationen producirten. Aber unwiderstehlich vollzog sich der oben geschilderte den Glauben auflösende Proceß und zerstörte die Basis des antiken Volkslebens. Der Glaube schwand, daß die Götter den zu ihnen Flehenden hören. Während die öffentlichen Gottesdienste ihren gewohnheitsmäßigen Fortgang hatten, zersetzte Aufklärung und Skepsis die private Religion, Surrogate wurden in Mysterien, bald in endloser Religionsmengerei nach Zufall und Belieben gesucht, aber ohne anderen Erfolg als den der religiösen ja auch sittlichen Verwilderung. Die alten Völker, nachdem sie den geistigen Reichthum, mit dem sie begabt waren, herausgesetzt hatten, waren ohne Kraft der Selbstverjüngung, fühlten sich arm, öde, absterbend. Zur Zeit des römischen Weltreiches war das Gefühl verbreitet, die Welt sei ins Greisenalter getreten. Die sonst lebensfrohesten Nationen wurden von einem Ueberdruß am Leben ergriffen; ihre Weisen priesen den Tod als ihren Trost, als das größte Gut aber, nicht geboren zu sein.

Zweites Hauptstück.

Die Religion des Alten Testaments.

§ 67. Das Charakteristische der hebräischen Religion, ihre Grundlegung und ihre Stufen.

Die hebräische Religionsgeschichte steht dadurch einzig da, daß hier der Entwickelungsgang der Offenbarung, der sonst allerwärts wenn auch angelegt, doch nur nach einer Seite fortgeführt und früher oder später in Stocken gerathen, ja rückläufig geworden ist, ohne solchen Rückfall stetig fortschreitet, bis er sein Ziel erreicht. Das ist aber in dem erwählten Volke bewerkstelligt durch die große Bestimmtheit, mit der hier das Gottes- und Weltbewußtsein sich scheidet, und erst auf Grund des Unterschiedes aufeinander bezogen wird. Hier offenbart sich Gott als den allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, und bethätigt sein Regiment durch immer neue Mittheilung, vor Allem durch die Offenbarung der Heiligkeit Gottes, auf der sich die Gesetzgebung aufbaut. Auf dem Boden des Bewußtseins von der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit erwächst die Prophetie.

Literatur: Hävernick, Vorlesungen über die Theologie A. T. 1848. Oehler, Alttestamentliche Theologie. 2 BB. 1873. Schultz, Theologie des A. T. 2 BB. 1869. A. 2. 1879. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott. 3 BB. 1871—74. Hengstenberg, Christologie des A. T. 3 BB. A. 2.

1. Mit dem reinen unbedingten Abhängigkeitsbewußtsein, wenn es festgehalten und sein Inhalt denkend fixirt wird, ist ein Monotheismus gegeben und für ein wahres Freiheitsbewußtsein die Möglichkeit gepflanzt. Da kann dann auch Gott nach seinem ethischen Wesen sich offenbaren. Wenn der Mensch Gott als den allmächtigen[1] erkannt hat und nicht bloß ihm gegenüber sich abhängig fühlt, sondern auch abhängig sein will, so verlangt er nach einer Kunde von dem Willen seines allmächtigen Herrn, um jene gewollte Abhängigkeit im Leben durchzuführen. Denn das steht dem Frommen fest, daß der Allmächtige auch zu gebieten, der Mensch zu gehorchen hat, was immer auch das Gebot sei,[2] und daß er Gott verantwortlich ist.[3] So bildet sich auf dem Grunde der erkannten göttlichen Allmacht und der gewollten Abhängigkeit von ihr die Empfänglichkeit für die Offenbarung des göttlichen Willens, möge nun dieser die Forderung sein, etwas zu leisten oder etwas zu erwarten und zu empfangen. Wiederum aber, wenn Gott nach seinem ethischen Wesen sich offenbart, so wirkt das entscheidend auf die Befestigung und Schärfung des Monotheismus zurück, weil sich damit erst der Gottesbegriff bestimmt über den Naturcharakter erhebt.[4] Zwar keiner der heidnischen Religionen fehlt ganz und gar die Idee einer Gemeinschaft Gottes und des Menschen; denn ohne sie wäre nichts

[1] 1 Mos. 17, 1.

[2] 1 Mos. 22 (Opferung Isaaks).

[3] 1 Mos. 18, 25.

[4] Ist Gott überwiegend nur erst als Allmacht erkannt, so liegt darin allerdings Gottes Erhabenheit, welcher gegenüber der Mensch sich nur als Staub und Asche fühlt 1 Mos. 18, 27. Aber hierin für sich wäre nur die Unnahbarkeit, die negative Seite der Heiligkeit enthalten, welche über den physischen, eifersüchtigen, zerstörenden Charakter der Gottheit nicht hinaushöbe. Dieser wird erst überschritten, wenn Gott dem Menschen auch eine unendlich werthvolle Aufgabe stellt und ihm dadurch selbst einen höheren Werth beilegt. 1 Mos. 12. 18. 22. Einer sittlichen Aufgabe aber kann der Mensch nur gewürdigt werden, wenn Gott auch im positiven, ethischen Sinn heilig in sich selbst ist. Erst die sittliche Bestimmung des Menschen macht Raum für eine des Menschen Existenz sichernde Gemeinschaft Gottes.

von Religion da, ja auch Vorſpiele der Idee gottmenſchlichen Lebens, in der die Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen culminirt, fehlen bei keiner der höher entwickelten Religionen (S. 679 f.), ſei es in der Form der Incarnation des Göttlichen, oder in der Form der Gottwerdung des Menſchen. Aber das ſind dort verfrühte Blüthen der Phantaſie, ruhend auf dem Grunde einer nur quantitativen Unterſcheidung Gottes und der Welt. Sie laſſen es an der tieferen Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen wie an der ethiſchen Vermittelung des Unterſchiedes fehlen, ohne die eine wahre Einigung nicht möglich iſt. Die Phantaſiegebilde, wenn ſie gleich nicht ohne Ahnungen der Wahrheit ſind, haben daher nicht Kraft noch Beſtand. Die hebräiſche Religion dagegen iſt zu einer reichen Entwickelung und wirklichen Geſchichte dadurch gekommen, daß der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt hier klar und beſtimmt zur Anerkennung kommt, die Erkenntniß des Unterſchiedes aber, ja weiter hin des Gegenſatzes zwiſchen Gott und den Menſchen das Bedürfniß einer Vermittelung, das Verlangen nach der wahren Einheit zu wecken im Stande iſt. — Mit dem bloßen Monotheismus für ſich iſt dieſer Unterſchied noch nicht gegeben; auch pantheiſtiſche und emanatiſtiſche Syſteme beanſpruchen monotheiſtiſch zu ſein. Erſt die Kraft des reinen abſoluten Abhängigkeitsbewußtſeins kommt darüber hinaus, Gott nur als ein mit dem Endlichen gleichartiges höchſtes Weſen zu denken, erfaßt den Gedanken des durch ſich ſelbſt ſeienden abſoluten Weſens, während alles Andere nicht durch ſich iſt. Damit wird der Schöpfungsbegriff möglich, der dem ganzen Heidenthume fehlt und bereits in ſich ſchließt, daß Gott eine einzigartige Erhabenheit hat, aber auch gütig und mittheilſam iſt, namentlich dem Menſchen Gutes gönnt.[1] Kommt nun auf dieſer Baſis die beſtimmte Erkenntniß Gottes als des im poſitiven Sinne Heiligen dazu, ſo befeſtigt ſie einerſeits den Monotheismus und den Unterſchied Gottes und der Welt, fügt aber zugleich das Bewußtſein eines neuen Bandes bei, nämlich zu dem der phyſiſchen Abhängigkeit das ethiſche Band der unbedingten Verpflichtung und der Beſtimmung zu ethiſcher Gottähnlichkeit.[2] Umgekehrt, wo nicht das reine Abhängigkeitsgefühl von Gott, die Demuth, die Baſis iſt, da kann auch

[1] 1 Moſ. 1, 26—31.
[2] 3 Moſ. 11, 44. 45 vgl. mit 1 Moſ. 1, 26 f.

das ethische Bewußtsein sich nicht rein und kräftig erheben; denn da wird ein falsches Freiheitsgefühl der Religion in den Weg treten, von dem Urguten aber trennen. Das zeigt sich selbst an den edleren Gestalten des Heidenthums und ihrem Wirken. Nicht alle außertestamentlichen Religionen sind eudämonistisch, nicht alle machen Gott nur zum Mittel des menschlichen Wohlseins. Auch bei den Persern bildet das Göttliche das Primitive, der Mensch ist Gottes Diener und Mitarbeiter. Aber das Bewußtsein der Abhängigkeit von Ormuzd ist in der älteren Zeit dadurch verunreinigt, daß er nur der Weltbildner, der höchste der Geister, in der späteren von strenger dualistischer Form dadurch, daß er selber gebunden ist durch ein feindliches, göttliches Princip, wodurch der Ehrfurcht und dem Vertrauen die Unbedingtheit genommen, für ein falsches Freiheitsbewußtsein aber, wie für das Abladen der Schuld auf Mächte außer dem Menschen ein weiter Spielraum gegeben wird. Dagegen auf dem Boden der hebräischen Religion kommt jener Dualismus böser, unheilvoller und guter Mächte, der von den ethischen Religionen immer nur entweder in die Welt, oder in Gott verlegt, aus dem Innersten des Menschen aber hinaus gehalten wird, und so ein unlösbares Räthsel bleibt, zu seinem Selbstverständniß. Hier wird, — die Heroen des hebräischen Volkes ertragen es, — der Dualismus übernommen in den eignen Geist. Hier wird erkannt: die Wahrheit ist, daß der Mensch entzweit ist mit sich und der Welt, weil er von Gott getrennt ist durch die Sünde, in der auch der Grund des Uebels liegen müsse.[1] Die hierin liegende Demüthigung dient nun aber auch neuem Fortschritt. Der aufrichtige Sinn, dessen Blick durch das Gesetz geschärft, zugleich die eigene Niedrigkeit und die hohe Bestimmung erkennt, wird hier auch mit einer nicht täuschenden Hoffnung auf die Vollendung der Dinge durch Versöhnung und Erlösung aufrecht erhalten und belohnt.[2]

2. Der Stufen der hebräischen Religion sind es drei.[3] Erstens die patriarchalische, wo die Idee Gottes als der Allmacht, (Elohim, Eleljon, El schaddai) vorhanden ist, der subjectiv das absolute Abhängigkeits-

[1] Der Inbegriff des Uebels ist dem A. T. der Tod, der aus der Sünde stammt 1 Mos. 3.

[2] 1 Mos. 3, 15. 9, 12. 12, 3. 21, 12. 49, 10. 18.

[3] vgl. § 61.

gefühl, Demuth und Willigkeit zu allem Gehorſam entſpricht.[1] In kindlicher Frömmigkeit ſteht da der Menſch vor Gott und erfreut ſich ſeiner Nähe. Ein ausgebildetes Sündenbewußtſein iſt ſo wenig da, als eine konkrete Geſetzgebung. Aber der Menſch will nicht willkürlich ſein Geſetz machen, ſondern iſt bereit, dem Willen Gottes, je nachdem derſelbe offenbar iſt, zu gehorchen und ſich ſchlicht und treu daran zu meſſen. Ganz fehlt das Geſetz auf keiner Stufe; ſchweigt doch auch bei den Heiden das Gewiſſen nicht. Aber das Gewiſſen bleibt in den ethniſchen Religionen als geſetzgebendes vielfach gebunden und verſchloſſen; wie ein unſtät flackerndes Licht leuchtet es nur unſicher. In Israel tritt dagegen zweitens durch die Offenbarung Gottes als des Heiligen[2] an Moſe das Gewiſſen heraus in objectiver wenngleich nationaler feſter Geſtalt, und in dieſem göttlichen Geſetz erkennt ſich das innerſte und beſte ideale Leben des Volkes wieder.[3] Die heilige Perſönlichkeit Gottes, die Moſes der Träger einer neuen Offenbarung erkennt, wird zum Urbild oder Geſetz für das Volk gewonnen, das in all ſeinem Thun ſeine Heiligkeit abbilden ſoll. „Ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig",[4] dies Wort iſt Grundton, ja Princip und Summa des ganzen Geſetzes, in Beziehung auf den Cultus (heilige Perſonen, Handlungen, Orte und Zeiten), auf die Volksordnung und das private Leben. Des Volkes Aufgabe iſt nun, die göttliche Heiligkeit in einem heiligen Staate, der Theokratie, abzubilden, unter Verheißung von Blüthe und Segen auch im äußeren Leben. Unter David war die Theokratie feſt gegründet, unter Salomo wendet ſich die Freude an dem Gewonnenen zur Contemplation, zur Erforſchung und Bewunderung der göttlichen Weisheit. Die natürliche Offenbarung in der Weltſchöpfung[5] und die zweite des Geſetzes werden auf einander bezogen, in ihrem Verhältniß und Zuſammenhang erforſcht, und auf Ein Princip, die göttliche Weisheit, zurückgeführt. Damit daß die innere Güte und Weisheit des Geſetzes erkannt wird, beginnt der hebräiſche Geiſt über die nur äußere Autorität und Poſi-

[1] 1 Moſ. 17, 1 vgl. 17, 10. Kap. 22.
[2] Des Reinen aber nicht Verzehrenden 2 Moſ. 3, 1—5. Kap. 19.
[3] 5 Moſ. 30, 12. Pſ. 19. 103. 119.
[4] 2 Moſ. 19, 6. 3 Moſ. 11, 44. Jeſ. 6, 13.
[5] Sprüchw. 8. Pſ. 19.

tivität des Gesetzes hinaus zu schreiten. Es wird erfahren, daß das Gesetz Wiederklang findet und finden muß im Herzen der Frommen, und in den Psalmen ertönen helle Laute der Lust und Freude an dem Gesetz.[1] Die Offenbarung in der Natur und die im Gesetz werden als zusammengehörig erkannt. Der Begriff ihres Verhältnisses ist, daß die Natur das bereite dienstwillige Mittel zur Verwirklichung des Guten, zur gerechten Belohnung und zur Bestrafung des Bösen ist.[2] Nun findet aber die Betrachtung auch schreiende Widersprüche gegen die gute Ordnung in der Welt. Die Natur bleibt ihrem Gesetz, dem Willen Gottes gehorsam, der Mensch aber nicht. Noch mehr: der Weltlauf widerspricht scheinbar der Gesetzesoffenbarung mit ihren Verheißungen, der Gerechte leidet, der Ungerechte blühet.[3] So führt die betrachtende Weisheit, wie zur Erkenntniß der idealen Zusammengehörigkeit des Gesetzes und der Natur mit ihren Gütern, so auch zur Erkenntniß der noch vorhandenen Dissonanz in der Gegenwart, zu der Einsicht, daß die Werke Gottes noch nicht vollendet sein können, also Gottes weisem, allmächtigem Wirken die Lösung des Räthsels vorbehalten bleibt. Besonders weist die vergeltende Gerechtigkeit in eine Zukunft, wo die Harmonie zwischen beiden Offenbarungen eine vollkommene sein wird.[4] Das ist der Gang bei den Hebräern, in welchen der Erkenntnißtrieb vorwaltet. Andere, in denen das sittliche und religiöse Bewußtsein kräftiger ist, achten auf den Widerspruch, der noch stattfindet zwischen dem Gesetz und der sündigen Wirklichkeit des Volkes selber. Da nun aber jenes doch Gottes Wille ist, der unbedingt auf die Verwirklichung zielt, welche es nicht findet, so ist gleichsam die Ehre des Gesetzes, ja Gottes selbst, bei diesem Zustand betheiligt. Dazu kommt, je weiter die Frommen eindringen in das Wesen des Gesetzes, desto mehr richtet sich der Blick auf die Forderung innerer Heiligkeit statt bloßer Legalität. Ein zerschlagenes Herz ist mehr als Schlachten von Opfern; Ablassen vom Bösen ist das wahre Fasten.[5] Aber gleichen Schrittes hiermit wächst auch die Er-

[1] Z. B. Ps. 19. 103. 119.

[2] Z. B. Ps. 19, 12. vgl. 5 Mos. 28, 30.

[3] Ps. 49. 73; das Buch Hiob, die Sprüchwörter und der Prediger.

[4] An die Gewißheit von Gott als dem gerechten Richter schließt sich später die Ankündigung des großen Gerichtstages Jehovas an.

[5] Z. B. Jes. 1. Joel 2, 13. Ps. 50. 51, 18. 19.

kenntniß der Unheiligkeit, der Macht der Sünde, ja der Schwäche des nur gebietenden Geſetzes dieſer Macht gegenüber. Die geſetzlichen Sühnmittel, Opfer, levitiſche Reinigungen und dgl. genügen dem erwachenden Bedürfniß einer tiefer gehenden Verſöhnung nicht, und ſo beginnen die Erleuchtetſten durch die Wirkung des Geſetzes getrieben einen anderen Bund als den Geſetzesbund zu hoffen, einen neuen, ausgeſtattet mit der Kraft, die Gewiſſen dauernd zu entlaſten, die Herzen rein und zum Guten willig zu machen. Das führt zur dritten Stufe. Dieſe mußte den Fortſchritt in Beziehung auf die Gottesidee enthalten, daß Gott nicht bloß heilig iſt als geſetzgebender und vergeltender, ſondern auch als der das Gute rein und ſchlechthin Wollende, daher es auch in der Welt Pflanzende und auch darin inſofern Gerechte, als er dabei ſich ſelbſt gleich bleibt (ſ. o. S. 309 f.).

§ 68.

Die hebräiſche Religion iſt durch die Geſchichte und die Prophetie Israels zu Einer großen Weiſſagung auf die Vollendung der Offenbarung und Religion geworden.

Literatur; Hengſtenberg a. a. O. III. Anhang. A. 2. Tholuck, Die Propheten und ihre Weiſſagungen. Riehm, Die meſſianiſche Weiſſagung 1875. Bertheau, Jahrbücher f. deutſche Theol. V. 1860: Die altteſt. Weiſſagung von Israels Reichsherrlichkeit.

Anmerkung. Es iſt Realweiſſagung durch Thatſachen und Perſonen (Typus) und Weiſſagung durch das Wort (Prophetie im engeren Sinn) zu unterſcheiden. Auch die erſtere iſt in Betracht zu ziehen, ſchon weil die letztere auf dem Grunde der Geſchichte und Führung des Volkes ſich erhebt, aus ihr als einem Angeld für die Zukunft einen guten Theil ihrer beſten Kraft zieht, ſie treu im Gedächtniß bewahrt und in ſie ſich verſenkend befähigt wird, zu erkennen und auszuſprechen, wohin die weiteren Führungen Gottes zielen. Selbſt die Form, in der die Wortweiſſagungen verkündet werden, ſchließt ſich an das vom Volk ſchon Erlebte an. Es iſt dabei eine Grundvorausſetzung, die durch das ganze A. T. ſich hindurchzieht und nur aus dem Bewußtſein eines ſtetigen Lebensverhältniſſes zwiſchen Gott und den Israeliten ſich erklärt, daß Gott gleichſam möglichſt Weniges allein wiſſen will, ſeinen Freunden nicht vorenthalten kann, was er vorhat, daher bevorzugte Männer ſeine heimliche Weisheit wiſſen läßt und ihnen ein göttlich-menſchliches Wiſſen von Wahrheiten und von Dingen mittheilt, die ſich auf die Verwirklichung des Reiches Gottes beziehen, dieſes höhere Wiſſen dann aber auch zum beſten ihres Kreiſes verbreitet ſehen will.[1]

[1] 1 Moſ. 18, 17. Pſ. 51, 8. 40, 6 ff. Jeſ. 41, 22—26. 43, 9. 45, 19—21.

1. Während der Name „Seher“ [1] ſich auf Endliches bezieht und noch mit der Mantik zuſammenhängt, ſo iſt für die Propheten der Hauptname נָבִיא. Ein Vorherwiſſen, das ſich auf Anderes, als die Religion bezieht, wäre es noch ſo genau, kann auch auf natürlichen Kräften der Divination, ſtatt in Gottes Geiſt ruhen, daher in ſolchen Dingen auch Irrthümliches ſich einſchleichen kann.[2] Aber wenn allerdings im hebräiſchen Volk die Vorherſagung eine Beziehung auch auf die Schickſale dieſes einzelnen Volkes hat, ſo iſt doch in ſeiner Einzelheit eine univerſale Beziehung eingehüllt, und z. B. bei Joel, Micha, Jeſaia wird der Blick immer mehr entſchränkt. Und wie ſchon die Erwählung dieſes Stammes einen univerſalen Zweck ankündigte, ſo führt die weitere Geſchichte bereichernd dahin zurück. Bei den höchſten Producten der Prophetie finden wir ferner auch am meiſten klare Beſonnenheit, eine reine Erhebung und Steigerung des höheren Selbſtbewußtſeins, wodurch ſie für Mittheilungen über die Zukunft des Reiches Gottes befähigt werden. Jedoch nicht eine Hiſtoriographie a priori bis ins Einzelne wie Manche wollten, iſt bei ihnen zu finden, ſo wichtig ihnen die Geſchichte iſt; das brächte etwas Doketiſches mit ſich, und Solches zu fordern, hieße die Auslegung auf Irrwege führen. Richtig erklärt zeigen die Propheten keineswegs ſchon eine konkrete Geſchichte der Zukunft, ſondern ſie laſſen Dunkelheiten in Menge übrig. Ja ſie reden großentheils unter der als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzten Clauſel, daß die künftige religiöſe und ſittliche Beſchaffenheit des Volks den von der Prophetie angekündigten Erfolg nothwendig oder zuläſſig mache, und ſo ſind ihre Vorherverkündigungen von hiſtoriſchen Ereigniſſen vielfach hypothetiſch.[3] Locale und temporelle Verhältniſſe bilden ferner den Rahmen, ja das Kleid, oder ſagen wir lieber, um die Abſichtlichkeit in der Wahl der Ausdrucksweiſe auszuſchließen, den Leib,[4] den die neuen prophetiſchen Anſchauungen ſich aneignen aus dem gegebenen natürlichen oder geiſtigen Stoffe. So falſch aber die Meinung wäre, die Propheten haben ihre Ideen beſtimmt unterſchieden von dem Bild oder Leib,

[1] 1 Sam. 9, 10.
[2] Tholuck a. a. O. S. 105 ff. 138 ff.
[3] Vgl. Bertheau, Jahrbücher f. deutſche Theol. Bd. 5. 1860 a. a. O.
[4] § 60, 5.

den ſie dafür ſchaffen, ſo daß ſie zuerſt die Idee rein für ſich gehabt und dann eingekleidet hätten, ſo war doch die ſchaffende Idee an ſich von deren Leibe verſchieden, und daß ihnen nicht ſowohl an dem Bild, welches Darſtellungsmittel iſt, als an der Idee gelegen war, erhellt daraus, daß dieſelbe Idee in ſehr verſchiedener Einkleidung nicht nur bei verſchiedenen Propheten, ſondern bei einem und demſelben vorkommt. Darin zeigt ſich doch eine Unabhängigkeit des Inhalts von der Form, und an letzterer zugleich die Spur menſchlicher Function, worauf auch die Grade der prophetiſchen Klarheit hinweiſen.

Der unhiſtoriſchen Auffaſſung der Prophetie ſtellte ſich nun aber wieder eine andere, weſentlich deiſtiſche entgegen, die in der Prophetie nur rein menſchliche Producte ſah. Man leitete ihre Vorherſagungen aus rein menſchlicher Intelligenz und Reflexion, aus einem hellen, politiſchen Blick und combinatoriſcher Kraft ab; oder man entkleidete ſie durch das Mittel der Auslegung alles konkreten Gehaltes, den man lediglich der orientaliſchen Phantaſie zuſchrieb. Was man übrig ließ, waren dann allgemeine religiöſe Sätze, z. B. daß das Gute nicht unterliege. Damit wäre der Begriff der Weiſſagung faſt gänzlich aufgehoben, und aus den Propheten hätte man bloße Volkslehrer gemacht, wozu doch ſchon ihr äußeres Auftreten nicht ſtimmt. Mußte man aber endlich dem Thatbeſtand gegenüber anerkennen, daß die Propheten auch Beſtimmteres, auf die Geſchichte der Religion Bezügliches ankündigten, ſei es Trübſal oder Freude, ſo ſagte man: die Prophetie ſei nur Ausdruck des Bewußtſeins von der Strafgerechtigkeit Gottes, angewandt auf den vorhandenen ſündigen Zuſtand, oder Ausdruck der Sehnſucht aus düſterer Gegenwart; des lebhaften Verlangens, das ſich eine tröſtliche Zukunft ausmale. Daß dieſe Gemüthsbewegungen mitzuwirken hatten, darf nicht geleugnet werden; aus dem Schmerz und Zwieſpalt der geſetzlichen Stufe erhebt ſich die Prophetie zu der höchſten Höhe; aber ſie überhaupt auf ſolche natürliche, pſychiſche Bewegungen reduciren, hieße wiederum ſie leugnen. Wenn ſie iſt, ſo kann ſie nicht eine bloß menſchliche Function ſein; iſt doch ſelbſt die Religion überhaupt unmöglich als bloßes Product des Menſchen anzuſehen. Da ſich nun aber im A. T. unleugbar überraſchende Vorherſagungen finden, die in ein farbloſes Allgemeines ſich nicht auflöſen laſſen, vielmehr eine ſehr beſtimmte Beziehung auf

die künftige Geſchichte der Religion und des Reiches Gottes haben, z. B. Israels Bedeutung für die Religionsgeſchichte, die Idee des Meſſias: ſo bleibt nur übrig, die Prophetie als eine dem Werden der Religion und Offenbarung weſentliche Erſcheinung anzuerkennen, und ſie nach Gehalt und Bedeutung zu erforſchen.

2. Im weiteren Sinn kann man ſchon die ganze alte Religionsgeſchichte überhaupt eine Weiſſagung auf die Vollendung der Religion, d. i. der Einheit Gottes und des Menſchen nennen. Wie ſchon die niedrigeren Stufen im Leben der Natur gleichſam weiſſagend ſind für die höheren, und ſchon etwas von einem Typus, den die Natur erſtrebt, andeuten, ſo zeigt ſich daſſelbe Geſetz in der Religion. Selbſt die Naturreligionen enthalten ſchon Andeutungen von Geiſtigem, ja wie wir ſahen, von einer Einheit des Göttlichen und Menſchlichen. Das Werk der göttlichen Weltregierung ſteht nicht ſtill bis zur Vollendung und die Verkettung der Geſchichte, die Einheit des Weltzieles in aller Mannichfaltigkeit der Geſtaltung der Welt zeigt ſich eben darin, daß in dem Früheren ſchon die Schatten erkennbar ſind, welche von den kommenden höheren Thatſachen vorausgeworfen werden. Wir betrachten zuerſt die Typik.

Ihr wiſſenſchaftlicher Gedanke iſt: die göttliche Idee der Welt und Menſchheit iſt von Anfang an ſo ſehr durch die Idee der Vollendung beſtimmt, daß richtig verſtanden, der Einheit der Welt gemäß, Alles ſeine Beziehung auf die Vollendung des Reiches Gottes durch die Vollendung der Offenbarung und Religion an ſich tragen muß. Die Natur wird ſo ſelber als Symbol von Höherem, Geiſtigem verwendbar, wie das in ſo vielen Gleichniſſen Jeſu ſich zeigt.[1] Von der H. Schrift ſelbſt wird dieſe Anwendung als Ausſprechen deſſen, was in der Welt von ihrer Grundlegung an verborgen war, bezeichnet, gleichſam als ihr Geheimſinn.[2] Es findet nach der Betrachtung der Typik eine Identität der Geſetze in den niedrigeren und höheren Gebieten ſtatt, ſo daß das Höhere als die wahre,[3] vollkommene Erſcheinung deſſelben Geſetzes oder Verhältniſſes gefaßt wird, das ſich auf tieferer Stufe ankündigte. So iſt die Typologie Demjenigen zugewandt, was ſchon vor dem Erſcheinen der abſo-

[1] Z. B. Joh. 15, 1. 12, 24. 10, 1 ff. Matth. 13.
[2] Matth. 13, 35.
[3] Joh. 15, 1: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή; ebenſo 6, 32. 10, 11. 4, 14.

luten Religion ihr in der Welt der Natur befreundet iſt, und ſo bildet ſie das richtige Gegengewicht gegen einen abſolut ſupernaturalen Wunderbegriff; ſie vertritt die Stetigkeit der Offenbarung und die Einheit der Welt. Daſſelbe wiederholt ſich dann in der Sphäre der Menſchheit. Da werden die heiligſten menſchlichen Verhältniſſe, die Ehe, Familie, die bürgerliche und ſtaatliche Gemeinſchaft als ſymboliſche Ankündigungen Deſſelben erkannt, was im religiöſen Gebiet zu ſeiner vollkommenen Darſtellung gelangt, z. B. Chriſtus iſt der Bräutigam der Menſchheit, König der Könige oder das die Gemeinde als ſeinen Leib bewegende und regierende Haupt.[1] Was ſo irdiſchen Verhältniſſen, z. B. dem Königthum, von typiſcher Bedeutung anhaftet, daran haben dann auch die Vertreter ſolcher Verhältniſſe Antheil. Je mehr daher einer die Idee des Königthums darſtellt, deſto mehr wird er auch, wie ſchon in der Prophetie ſelbſt geſchieht, als reales, wenngleich unbewußtes Vorbild des noch Höheren können angeſehen werden, das zu erwarten iſt, z. B. David als Typus des meſſianiſchen Königs, da er den königlichen Geiſt mit dem prophetiſchen eint. So kann man wohl ſagen, daß es (wie in der That das A. T. es anſieht) auch typiſche Perſonen gibt, Propheten, Könige, Prieſter, Vorbilder der urbildlichen Geſtalt des Vollenders der Religion und des Reiches Gottes. Und wenn die Perſonen es nicht wären, ſo wäre es doch das Amt. Die ältere Theologie, welche beſonders die Typologie freilich oft ſpielend cultivirt hat, hatte in dieſer Form etwas von dem, was wir jetzt das allmähliche, ſtete Werden der abſoluten Religion nennen. Eben deswegen ſind auch Anſtalten typiſch für die Vollendung der Religion, ſo beſonders der Opfercultus und das Heiligthum, wie der Hebräerbrief ausführt. Letzteres iſt der Ort, wo Gottes Gegenwart iſt; in vollkommener Weiſe aber wohnt er in ſeinem lebendigen Tempel, dem Menſchenſohn.[2] Die Opfer aber drücken als Bundes- und Friedensopfer die Gemeinſchaft der Menſchen an Gottes Tiſch aus; das iſt Vorbild der vollkommenen Gottesgemeinſchaft, wie ſie in dem heiligſten Acte des Cultus des neuen Bundes ſich vollzieht.[3]

[1] Matth. 9, 15. Offenb. 21, 9. 17, 14. Eph. 5, 23 ff.

[2] Joh. 2, 19 vgl. Offenb. 21, 22.

[3] Aehnlich das Manna Joh. 6, 31. 49. Offenb. 2, 17. Auch die Sündfluth und der Durchgang durch das rothe Meer wird als Typus der Taufe behandelt 1 Petr. 3, 21 und 1 Kor. 10, 2. 3.

Noch beſtimmtere Beziehung auf den Vollender der Religion als Erlöſer von der eingetretenen Sünde haben die Sühnopfer. In dem Allen kündigt ſich vom höchſten Standpunkt aus betrachtet, die abſolute Religion an, und zwar als Vollendung des Angefangenen, die in innigem Bund und in Freundſchaft ſteht mit der Welt der erſten Schöpfung und der Geſchichte, den Geſetzen oder Ordnungen in ihr. Es zeigt ſich darin, daß die erſte Schöpfung und die vollendete zweite Werk eines und deſſelben göttlichen Offenbarungsprincips ſei; daß, was der Zeit nach ſo ſpät kam, der Idee und Kraft nach das Erſte war, und daß das Princip der abſoluten Religion, von Anfang an wirkſam ſich ſelbſt die Vorbereitungen ſeines vollkommenen Erſcheinens ſetzte, und durch ſeine unvollkommenen Daſeinsformen ſich zur adäquaten oder höchſten fortbewegte. Und ſofern ſolche lebendige Präexiſtenz des Princips der vollkommenen Religion zu deren Begriff ſelbſt gehört, inſofern iſt in der Typik ein wichtiges und nothwendiges Moment ausgeſprochen, das zur Lehre von der geſchichtlichen Vorbereitung der vollkommenen Religion gehört. Irrthümlich freilich wäre die Meinung, es könne oder ſolle durch Darlegung des Typiſchen als einer Realweiſſagung ein eigentlicher Beweis für die abſolute Religion geliefert werden. Im Gegentheil wird der Schattenriß erſt recht verſtändlich durch das Urbild. Dagegen gehört es zum Vorrecht der abſoluten Religion, die ihren Beweis bei ſich ſelber hat, und zu ihrer Aufgabe, ihr Eigenthumsrecht auch an die ganze Vorzeit nachzuweiſen. Ebenſo würde die Typologie fehl greifen, wenn ſie ihren Stoff ſo behandelte, als ſei etwas nur geſchehen, um das Künftige vorzubedeuten. Das wäre falſches Aufſuchen der Teleologie und würde die hiſtoriſche Auffaſſung bedrohen. Typus iſt vielmehr etwas nur dadurch, daß es nicht bloß Typus iſt, nicht bloß Mittel, um ein Anderes als es ſelbſt iſt anzudeuten, ſondern daß es an ſeiner hiſtoriſchen Stelle ſeine Bedeutung hat. Typik iſt nur möglich auf Grundlage der Geſchichte. Aber alle bedeutungsvolle Geſchichte weiſt vorwärts und hat eine Beziehung auf die Vollendung;[1] namentlich jede neue Offenbarung vor der höchſten iſt ein neues Unterpfand ihres Fortſchreitens dem Ziel entgegen.

[1] Vgl. Schleiermacher, Chriſtl. Glaube Bd. II. § 89, 3.

3. Während nun die Typologie vornehmlich auf die Aehnlichkeit des Früheren und des Späteren blickt und dadurch die innere Verkettung der Geſchichte ins Licht ſtellt, ſo iſt umgekehrt auch der Unterſchied, genauer die Unvollkommenheit der früheren Stufe und das Gefühl derſelben der negative Factor der Fortbewegung. Auch dieſes zeigt ſich ganz beſonders in der Religionsgeſchichte des A. T. Denn das Bewußtſein des Mangels der bisherigen Stufe, wieviel ſie auch ſchon enthalte, oder der unvollkommenen Wirklichkeit iſt die pſychiſche Vorbereitung oder Vorausſetzung der Weiſſagung im engeren Sinn geweſen. So ſtehen ſich Typik und Weiſſagung entgegen. Jene ſucht die Aehnlichkeiten der Stufen auf und will die Continuität, dieſe will verſchiedene neue Stufen. Es iſt daher nicht richtig, noch für die Erkenntniß des geſchichtlichen Fortgangs förderlich, alle Weiſſagung in Typen aufzulöſen.[1] Ohne die Wortweiſſagung kann aus der Typologie die Neigung entſtehen, z. B. das N. T. ins alte zurückzudeuten, die Unterſchiede zu verwiſchen und bloß etwa einen Unterſchied in der Form und Klarheit übrig zu laſſen. Umgekehrt freilich iſt auch anzuerkennen, daß das Bewußtſein, ſchon Vieles zu beſitzen, als Angeld von dem, was zur Vollendung gehört, oder daß die echte Freude an dem ſchon Erlangten ſowohl den Blick für das noch Fehlende ſchärfen als das Vertrauen auf die Vollendung ſtärken mußte. — Hiernach ſteht die vorwärts blickende Wortweiſſagung oder die Prophetie höher als die bloße Realweiſſagung durch Typen. Die Prophetie kann nun zwar an ſich überall ihre Stelle haben, wo der Geiſt Gottes mit dem tieferen Bewußtſein von dem Mangel der bisherigen Offenbarungsſtufe zugleich den feſten Glauben an die Sicherheit ihres Entwickelungsganges hervorruft. Aber die bedeutendſte Stelle muß ihr zukommen zwiſchen der zweiten und dritten Stufe.[2] Durch die Offenbarung des heiligen Geſetzes wird der Menſch der Würde, wozu er berufen iſt, inne, aber zugleich deſſen, wie viel ihm fehle, und zwar ſelbſt abgeſehen von der Sünde. Iſt aber dieſe eingetreten, ſo vereinigt ſich in dem Bewußtſein das Entgegengeſetzte, das Innewerden der Niedrigkeit ja Verwerflichkeit des

[1] Eine gewiſſe Neigung hiezu zeigt v. Hofmanns Weiſſagung und Erfüllung, wie früher die Coccejaniſche Schule.

[2] §§ 60. 61. 67.

empiriſchen Ich, und der Hoheit des Menſchen nach ſeiner Idee und Beſtimmung. So aber iſt das Bewußtſein in Qual und Zwieſpalt und die damit geſetzte Spannung kann ſich nur durch die Hoffnung auf die Zukunft göttlicher Thaten löſen. Die Offenbarung des Geſetzes iſt gegen die patriarchaliſche Stufe ein Fortſchritt, aber ein ſolcher, der ſcheinbar zurückwirft, indem das Geſetz die Kluft zwiſchen dem heiligen Gott und den unheiligen Menſchen zwar nicht ſetzt, aber erſt recht aufthut. Denn die Offenbarung des Geſetzes iſt zunächſt nur Wiſſen ſetzend, nicht beſeelend für den Willen, an den es ſich wendet. So muß das in der Linie der Offenbarung ſtehende Subject die fehlende Vollendung von demſelben Gotte hoffen, von welchem alle bisherige Gabe, auch das Geſetz ſtammt, welches nicht müßiger Gedanke bleiben darf, ſondern richtig verſtanden auf eine weitere Offenbarung, die der Sünde mächtig wird, hinweiſt. Das Geſetz iſt in ſeiner Tiefe ſelbſt prophetiſch und weiſt in eine Zukunft. Durch den Geiſt Gottes erkannte nun die Prophetie, daß das Geſetz ein zur Erde fallendes, vergebliches Wort Gottes bliebe, wenn nicht noch eine weitere abſchließende Offenbarung gewollt würde, wodurch erſt das Geſetz wirkungskräftig wird.[1] Das ideale Moment, das Wiſſen von dem Seinſollenden verlangt nach ſeinem Complement und Correlat, der realen Seite. Durch dieſe Wirkung des Geiſtes der Offenbarung wird nun zwiſchen der zweiten und dritten Stufe die Prophetie im engeren Sinn geſetzt. Durch den Geiſt Gottes erhoben über die Enge und Noth der Gegenwart, wie über die Unvollkommenheit und Sünde der Welt erfaſſen die Propheten die göttliche Gewißheit der Vollendung der Religion auf Erden, nicht in Einzelnen nur oder in einem Volke, ſondern in einem Reiche, das allumfaſſend und unvergänglich iſt,[2] wo Gott den Menſchen nahe, Gottes Hütte unter den Menſchen iſt,[3] wo im neuen Bunde oder in der Alles neumachenden Religion das göttliche Geſetz nicht mehr geſchrieben iſt auf ſteinerne Tafeln, ſondern in die Tafeln des Herzens[4] und der Geiſt Gottes ausgegoſſen ſein wird über alles Fleiſch,[5] wo endlich auch

[1] Jeſ. 55, 8—11.
[2] Jeſ. 9, 7. Pſ. 2. 45, 7. 145, 13. 103, 19. 110, 2. Dan. 3, 33. 4, 31. 7, 22. 27.
[3] Jeſ. 4, 3 ff.
[4] Jer. 31, 31—33. 5 Moſ. 30, 6. Ez. 11, 19.
[5] Joel 3.

die Natur zum Antheil an der Verklärung der Geiſter herangezogen wird.[1] Aber die Propheten ſchauen nicht bloß auf die Vollendung des Reiches Gottes, ſondern je treuer ſie ſich in den bisherigen Gang der Offenbarung, in die Theokratie und ihre Geſchichte verſenken, und die göttlichen Geſetze, die darin walten, erforſchen,[2] deſto mehr ſind ſie geſichert vor einer ſpiritualiſtiſchen Richtung, die eine geſchichtsloſe Vollendung will, deſto mehr konnte das Bild des ſich vollendenden Reiches Gottes ſich ihnen gliedern und die Erkenntniß der geſchichtlichen Vermittelung der Vollendung erſchließen. So konnte der Geiſt Gottes ihrem Auge vorführen, was er vorhabe, ja die Vollendung vorbereiten durch ihr prophetiſches Wort. Und ſo fehlt dann auch das Bewußtſein nicht, daß wie Gott ſein Werk überall durch menſchliche Werkzeuge fördert, ſo auch die letzte Offenbarung ein geſchichtliches Organ verlangt.[3] Und da nun ferner die Prophetie, obwohl beſonders auf das noch Fehlende gerichtet, doch auch nicht verkennen darf, was ſchon in dem Bisherigen angelegt und gegeben iſt oder die Vollendung vorbildet: ſo befruchtet ſie ſich durch Zurückgreifen zum Typiſchen, zu den bedeutungsvollen Ereigniſſen oder Gottesthaten der Vorzeit. Damit bereicherte ſich ihr das Bild des vollendeten Reiches Gottes an ſich und nach ſeiner Vermittelung, und wurde mit ſeinen weſentlichen Zügen ausgefüllt. Namentlich die theokratiſchen Würden, das Königthum, die Prophetie und das Hoheprieſterthum ſind als göttliche Gedanken gewußt, als Stiftungen, die noch eine neue, höhere Verwirklichung finden müſſen zum Heil des Volks, zur Ehre Jehovas, ja zum Heil der Welt. Die Propheten erkennen, daß das Heil nicht liegen kann in einer Linie von Königen oder Prieſtern, oder in einer Vielheit von Propheten; ja auch, daß keines der Aemter ſeine eigene Vollkommenheit in der Trennung von den andern erlangen kann.[4] Und ſo ſtreben im Geiſt der Propheten einmal die Aemter unter ſich zuſammen, und (während die Prophetie als göttliche Begeiſterung, als die Grundlage auch für die beiden andern vorausgeſetzt wird) es erzeugen ſich aus jedem derſelben, je nachdem es

[1] Jeſ. 65, 17. 68, 22.
[2] 1 Petr. 1, 11.
[3] 5 Moſ. 18, 15—19.
[4] 5 Moſ. 18. Pſ. 110. Sacharjah 6. Jeſ. 52, 13. 53, 12.

in der gegebenen Lage den Mittelpunkt für die Leitung des Volkes bildete, im Verlauf der Prophetie auch die andern als nothwendiges Complement ſeiner Vollkommenheit. Damit ſtreben aber zugleich alle Strahlen, alles Höchſte, was die bisherige Welt in zerſtreuten Zügen enthält, mehr und mehr zuſammen in das Centrum einer idealen Perſönlichkeit, die das göttliche Werkzeug der Vollendung ſein wird und die keiner andern mehr weicht, weil, wenn das Vollkommene da iſt, zum Wechſel kein Grund mehr vorliegt, und das iſt die Idee des perſönlichen Meſſias, wie derſelbe zweifellos in Israel, ja über daſſelbe hinaus bis tief hinein in den Orient gehofft ward als des Bringers einer goldenen Zeit des Friedens und der Gerechtigkeit, das nicht bloß Israel umfaßt, ſondern ein Univerſalreich ſein wird. Wie der Tag des Herrn, der große Gerichtstag Einer ſein wird und Alles entſcheidend, denn ſonſt bliebe nur eine ſchwankende, ruheloſe Bewegung ohne feſtes Ziel und Fortſchritt im Widerſpruch mit dem teleologiſchen Charakter der hebräiſchen Religion, ſo wird auch der Vollender des bisherigen Weltlaufs Einer ſein und ewig bleiben. Dieſer Heiland wird König ſein in Macht, Herrlichkeit und Gerechtigkeit, ſtark zum Streit, noch ſtärker in ſeiner Gnade als Friedefürſt.[1] Auf ihm wird der Geiſt Gottes vollkommen ruhen[2] und eben damit ſeine Perſon über das Maß der Inſpiration hinausgehoben ſein. Er wird die Gemeinſchaft Gottes und der Menſchheit perſönlich darſtellen, der perſönliche Bund zwiſchen Gott und dem Volke ſein,[3] der wahre Prieſter zwiſchen Gott und den Menſchen, dem auch die königliche Macht zur Seite ſteht.[4] Er wird Sproß Davids nicht allein, ſondern auch Jehovas ſein.[5] Aber während dieſer Sproß aus Davids Stamm anfangs geſchmückt wird mit allen Bildern aus der Blüthezeit des Königthums, als Kriegsfürſt und Siegesheld, als Regent in Weisheit und Gerechtigkeit wie als Friedebringer, ſo ſucht das durch Wirkung des Geſetzes und der Idee der Heiligkeit Gottes mehr und mehr erwachte Bewußtſein der Sünde die als nothwendig

[1] Jeſ. 9, 7. Pſ. 89, 28. 29. 72, 3. 5. 7.
[2] Jeſ. 11, 1.
[3] Jeſ. 42, 6. 49, 6. 55, 3. 54, 10. 61, 8.
[4] Pſ 110, 1—4.
[5] Jeſ. 4, 2. Jerem. 33, 15. Sach. 3, 8. 6, 12.

erkannte Verſöhnung gleichfalls nirgends anders als bei ihm. Vorbereitet durch die Idee der Stellvertretung, ſowie durch die Ausbildung des Gattungsbewußtſeins überhaupt und das Bewußtſein der Gemeinſchuld bildet ſich nun die Weiſſagung in der Form aus, daß der Meſſias nicht zunächſt als König erſcheinen wird, ſondern in Knechtsgeſtalt, ja als leidender, daß er aber kraft ſeiner hohen Perſönlichkeit fähig iſt, das Volk vor Jehovah und Jehovah vor dem Volk zu vertreten und daß er in ſtellvertretendem Leiden und Gehorſam die Schuld des Volkes ſühnt und für die Sünder betet.[1] Und nun hindurchgegangen durch das hoheprieſterliche Thun und Leiden wird auch das Königthum mit der Prophetie wiedergeboren zu neuer verklärter Geſtalt.[2]

4. Das Bewußtſein der hohen Beſtimmung Israels, aus welchem der Vollender des Reiches ſtammen ſoll, hält den Kern des Volkes auch nach dem Sturz des Staates im Jahre 589 noch zuſammen, damit die Stätte bereitet würde, wo der Meſſias könnte geboren werden. Seit dem Exil kommt das Volk mit den Perſern und Griechen in Berührung und beſonders auch der Einfluß der letzteren iſt von Wichtigkeit geworden. Im Gegenſatz nämlich zu den Gott und Welt vermiſchenden Naturreligionen hatte die Gottesidee des Judaismus allmählich etwas Starres und einſeitig Tranſcendentes angenommen, wie es der altteſtamentlichen Gottesidee ſelber nicht beigewohnt hatte. Da durfte es nun auch an der Vorbereitung nicht fehlen, die den ſcheinbaren Gräuel aufhob, welchen der ſtreng judaiſtiſche Geiſt an der Idee der Menſchwerdung Gottes fand. Nachdem Israel ſeine Aufgabe erfüllt hatte, im Gegenſatz gegen die geſammte Welt die Erhabenheit des einen wahren Gottes über die Welt feſtzuhalten, da leiſtete auch das Heidenthum ihm einen Gegendienſt, indem es das Judenthum der Idee des Gottmenſchen zugänglicher zu machen, die prophetiſchen Anfänge der Ineinanderbildung des Göttlichen und Menſchlichen wieder zu befreien und zu beleben, auch den abſtracten Monotheismus des Judaismus zu Gunſten der trinitariſchen Gottesidee zu überwinden dienen mußte. — Inzwiſchen hatten die Römer, dieſe Antipoden des hebräiſchen Princips, im Namen und nach dem Orakel des capitoliniſchen Jupiters, ihre Weltherrſchaft

[1] Jeſ. 53. Sach. 9, 9. 12, 10. 13, 1. vgl. Dan. 9, 26.
[2] Jeſ. 53, 12.

aufgerichtet, die ethnische Carricatur der hebräischen, gleichfalls auf Universalität Anspruch machenden Theokratie. Sie kamen um diese Zeit in Zusammenstoß mit dem jüdischen Volk. Schon begann der eiserne Arm des Römers die theokratische Hülle zu zerschlagen, die doch die Wiege des Messias werden mußte, mochte er als Held und Siegesfürst oder als ein geistiger Herrscher, als König des Friedens auftreten. Jetzt oder nie mußte der von diesem Volke gehoffte Erlöser in ihm erscheinen; denn alsbald ward es ausgestreut in alle vier Winde und seine selbständige Nationalität für immer gebrochen. Während nun die Parteien im Innern sich bekämpften, die einen in Lust an dem Fremden, das Nationale mit dem Glauben an des Volkes Bestimmung und Aufgaben versenkend in den Materialismus des Unglaubens ohne Hoffnung und Fortschritt, die Andern dem Buchstaben treu blieben, aber gleichfalls in einen Stabilismus geriethen, die messianischen Hoffnungen des geistigen Gehaltes entleerten und so dem Materialismus des Aberglaubens anheim fielen, da war auch das jüdische Volk im Begriff, sich geistig auszuleben, wenn nicht der Retter kam, auf den jetzt gerade mit der gespanntesten Sehnsucht die schlichten israelitischen Frommen harrten. Da war die Zeit erfüllt,[1] Jesus von Nazareth wurde geboren. Bevor wir jedoch hierzu übergehen, ist noch die Religion zu erwähnen, die nach dem Christenthum auftritt, die muhamedanische. Denn da das Christenthum den Anspruch macht, die für immer genügende und universale Religion zu sein, andererseits auch nach ihm die Productivität zu neuen Religionen noch nicht erschöpft zu sein scheinen kann, so fragt sich: in welchem Verhältniß steht der Muhamedanismus zum Christenthum?

§ 69. Anhang.

Der Muhamedanismus.

Der religiösen Originalität entbehrend ist der Muhamedanismus ein starres, auf abstracten Monotheismus gegründetes, des prophetischen Charakters selbst in seiner Eschatologie entkleidetes Judenthum mit dem Anspruch, Weltreligion zu sein, und kann im Großen nur als eine Vorbereitung heidnischer Völkermassen durch Gesetz und Monotheismus auf das Christenthum angesehen werden.

[1] Gal. 4, 4.

Literatur: Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad 3 Bde. 1861. 62. 65. Weil, Muhammed der Prophet, ſein Leben und ſeine Lehre 1843. Nöldecke in Herzogs Real-Encyclopädie Artikel: Muhamed und der Islam. Bd. 18, 767—820, und deſſen Geſchichte des Qorâns 1860. Das Leben Muhameds, nach Quellen populär dargeſtellt Hannover 1863. Döllinger, Mohammeds Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einfluß auf das Leben der Völker 1838. Möhler, Wie verhält ſich nach dem Koran Jeſus Chriſtus zu Muhamed? Tüb. Quartalſchrift 1830. 1. Gerock, Chriſtologie des Koran 1839. Pfleiderer, Religionsphiloſophie. (Er nennt den Muhamedanismus eine von nationalem Particularismus gebundene Geſetzesreligion.) Vgl. ſeine Religionsphiloſophie 1878. S. 641. Taylor, History of Muhamedanism 1842. Will. Muir, The Life of Mahomed. 4 Bde. London 1861. Kremer, Geſchichte der herrſchenden Ideen des Islam 1868. Oſiander, Studien über die vorislamitiſche Religion der Araber. Zeitſchrift der morgenländiſchen Geſellſchaft 1853. Dillmann, Rectoratsrede über den Islam 1876. Bluntſchli, Staatswörterbuch — Muhammed und Muhammedaniſches Staatsrecht. John Mühleiſen Arnold, Der Islam nach Geſchichte, Charakter und Beziehung zum Chriſtenthum 1878.

1. Der Muhamedanismus kann nicht darauf Anſpruch machen, ein Höheres als das Chriſtenthum oder auch nur als die hebräiſche Religion zu geben, ſondern ſteht inhaltlich als eine nicht rein ſittliche Religion unter beiden. Sehen wir auch ab von der Unreinheit des Charakters des Stifters, der ſeinen Glauben an göttliche Sendung und Unfehlbarkeit mehr als verdächtig macht, ſo zeugt doch gegen Muhamed ſchon das Mißverhältniß zwiſchen ſeinem Anſpruch der Paraklet zu ſein, der eine Religion von ewiger Gültigkeit aufzurichten geſandt ſei und zwiſchen ſeiner perſönlichen Begabung ſowie dem Inhalt ſeiner Lehre. Er erklärte ſich für berufen durch den H. Geiſt; ſeine Worte ſeien Gottesgedanken, ewig in Gott, daher der Koran „unerſchaffen heißt". Gleichwohl änderte er ſelbſt viele der früher verkündeten Offenbarungen und ſchaffte ſie wieder ab, zum Theil mit der Angabe: Satan habe ſie ihm eingegeben.[1] Dem Muhamedanismus ſelber aber fehlt es an Originalität. Er will Judenthum und Chriſtenthum anerkennen und vereinen, gibt Jeſu[2] eine hohe Stelle als Reformator des Judenthums, nimmt ſeine jungfräuliche

[1] Nach Sprenger, II, 9 ff. fiel Muhamed auch einmal zum Heidenthum zurück; er wollte die arabiſchen Gottheiten Lat, Oza, Manâh als Untergöttinnen beſtätigen, wenn die Götzendiener ihn anerkennen wollen. Auch heidniſche Ceremonien hat er fortgeübt und in ſeine Religion aufgenommen. Neben den Engeln ſpielen die menſchenähnlichen Dämonen (Dſchinnen) eine große Rolle.

[2] C. F. Gerok a. a. O.

Geburt und Himmelfahrt an, ja lehrt auch seine Wiederkunft. Aber er selbst gibt nichts Neues von religiösem Gehalt, geht nur zu den einfachsten Elementen, die ihm die Urreligion scheinen, so zurück, daß er die Keime der Entwickelung, die in ihnen liegen, ausschneidet, wodurch sie selber alterirt werden. Das Beste, was noch in ihm ist, entlehnt er aus der hebräischen und christlichen Religion, aber übergeht und verderbt auch das Beste von beiden. Was das Christenthum betrifft, so bekämpft er unter dem Vorgeben der Läuterung von Polytheismus die Trinität und Menschwerdung Gottes, predigt Verdienstlichkeit der Werke, besonders der Gebete (fünf Mal täglich zu beten ist Gesetz) und des Kriegs gegen die Ungläubigen, leugnet den Kreuzestod, die christliche Lehre von der Versöhnung und rechtfertigenden Gnade. Ebenso die messianische Idee, die auch das heutige Judenthum theilweise festhält. Er stößt also von jenen beiden das Wesentlichste ab. Die Trinität, die er durch Schuld der Christenheit seiner Umgebung nur in der Form von Gott, Jesus, Maria kennt, ist seinem starren Monotheismus zuwider, der nur ein monotones, lebloses Verhältniß zur Welt übrig läßt. Dieses todte Verhältniß ist durch Muhameds supernaturale Berufung und des Korans himmlischen Ursprung bnrchbrochen, erhält aber in dem muhamedanischen Fatalismus seine durchgreifende Sanction. Sein Grundgedanke und sein religiöses Grundgefühl ist: „Allah ist groß"! Gottes Macht und Erhabenheit steht ihm oben an, woraus sich ein im Innersten nur physisch gedachter Gottesbegriff ergibt. Denn wenn auch Gott als Herr seinen Willen durch Muhamed offenbart, so ist ihm doch das Innerste Gottes weder Heiligkeit noch Liebe, daher auch die reinere sittliche Erkenntniß fehlt. Das zeigt selbst seine sehr einflußreiche Eschatologie. Sinnlich wird das Gericht und die Höllenqual, wie das Freudenreich der Gläubigen geschildert.

Anmerkung. Die Gabariten in Persien lehren einen mystischen Determinismus; und der Sufismus ist pantheistische Mystik, die sich an den physischen Gottesbegriff anschließt. Eine Reaction gegen den Fatalismus bilden die Motazilim, moralische Rationalisten, Indeterministen.

2. Nach dem oben[1] Erörterten muß der, welcher Stifter der absoluten Religion sein soll, die Einheit Gottes und des Menschen

[1] § 62.

vollkommen darstellen und so Gottmensch schlechthin sein. Daß Muhamed einer nur untergeordneten Religionsstufe angehört, zeigt er schon dadurch, weil er nicht einmal darauf Anspruch macht, Gottmensch zu sein. Diese Zusammengehörigkeit des Muhamedanismus mit früheren Religionsstufen zeigt sich dann auch einmal in dem Mangel an innerem Universalismus, obwohl er durch Fanatismus und äußere Gewalt nach allgemeiner Verbreitung strebt. Die Knechtsgestalt des Guten ist seinem Eudämonismus zuwider, er gehört nach dieser Seite als „ästhetische" Religion zu den Naturreligionen. Sodann ist für ihn die Verbindung des Staates und seiner Macht mit der Religion etwas Wesentliches. Der Nachfolger des Propheten, der Kalife, ist dem rechtgläubigen Sunniten Priester und König zugleich, und nur durch die Erklärer des Koran beschränkt, welche Theologen und Juristen zugleich sind. Diese Verflechtung mit dem Staat hindert nicht bloß die Entwickelung des Staates, der ewig den Gesetzen folgen soll, die für ihn vor 1200 Jahren gegeben sind, sondern bedroht auch die Religion mit Untergang, wenn der Staat gefallen ist. Denn ist das geschehen, so hat der Muhamedanismus nicht mehr wie das Judenthum, seitdem ihm die Verkörperung in seinem Staat genommen ist, noch eine innere Einheit durch die messianische Hoffnung, sondern Muhamed will der letzte Prophet sein, der Koran setzt den Sieg über die Ungläubigen voraus. Hat also diese Religion, die auf Knechtsgestalt nicht eingerichtet ist, die materielle Basis verloren, so muß sich auch das Vertrauen von ihr abwenden. Aber ferner hat sich der Muhamedanismus auch in seinem Cultus und seinen Lebensregeln nicht von Beschränktheiten und Sitten, die auf die arabische Nationalität und Localität hinweisen, frei erhalten. Die Kaaba in Mekka ist der Gott besonders werthe Ort und der Betende hat sich überall gegen sie hinzuwenden. Ferner gehört hierher die Erlaubniß der Polygamie, die Sclaverei, das Verbot des Weines; auch die Blutrache ist nur beschränkt. Die Bekehrung zum Islam durch Feuer und Schwert findet er nicht im Widerspruch mit der Religion. Ueberhaupt leidet er unheilbar an innerer Unfruchtbarkeit und Unfähigkeit zur inneren Fortbildung und Entwickelung, woran in religiöser Beziehung die starre Einfachheit seiner Gottesidee, in sittlicher die Corruption der Grundlagen eines echt menschlichen Daseins, der Ehe

und Familie schuld ist. So können wir diese Religion, entblößt wie sie ist von originalem geistigem Gehalt, von einem lebendigen Gottesbegriff, von der Weissagung und der Idee der Menschwerdung, kurz von Allem, was die Seele des religiös geschichtlichen Processes ist, nur eine Nachgeburt des ungläubigen Judenthums nennen. In Muhamed ist der auf Weltherrschaft gerichtete Messias erschienen, wie ihn das Christum verwerfende Judenthum verlangte.

3. Muß man so ungünstig über den Muhamedanismus an sich im Vergleich mit der hebräischen Religion und dem Christenthum urtheilen, so stellt sich doch die Betrachtung günstiger für ihn im Vergleich mit dem Heidenthum vor ihm in den Ländern Asiens und Afrika's, wo er eine reißend schnelle Verbreitung fand, zum Theil noch findet, und dadurch wird auch annähernd begreiflich, was sein Auftreten in der Geschichte bedeuten will. Auch nach der Erscheinung der vollendeten Religion muß die Vorbereitung auf dieselbe neben ihr noch fortgehen; denn geschichtlich und allmählich durch menschliches Handeln hat sie sich auszubreiten überall hin, wo die Empfänglichkeit für sie erst noch zu bilden ist. Diese Vorbereitung heidnischer Massen für sie da, wo ihre Einwirkungen noch nicht hindringen, wird durch das Auftreten des Muhamedanismus neben ihr fortgesetzt und so immerhin ein Fortschritt von Fetischismus und Götzendienst zu einer Art Monotheismus und zu einem Gesetz vermittelt, wodurch das zerfallende menschliche Bewußtsein zahlreicher Stämme wenigstens wieder gesammelt und in eine höhere Richtung geleitet wird. Die Mission, die der hebräische Monotheismus in den Jahrhunderten vor Christus hatte und in seinen Colonien übte, setzt der Muhamedanismus unvollkommner zwar, aber in weit umfassenderem Umfange und in einer für zahlreiche Nationen zugänglicheren Form fort, indem er die Nationalitäten bestehen läßt, während der jüdische Proselyt seiner Nationalität zu entsagen hat. Freilich hat der Muhamedanismus auch zerstörend und hemmend in Gebiete eingegriffen, die bereits die christliche Kirche besetzt oder unmittelbar zu besetzen hatte. Aber er hat auch durch das Gericht, das er über einen großen Theil der Kirche zu bringen geordnet war, dazu dienen müssen, sie gegen die heidnischen Elemente, die sie wieder in sich hatte eindringen lassen, zu warnen. Im Kampfe wider ihn hat die Kirche, um sein

mächtig zu werden, auch gegen die Verunreinigungen im eignen Innern streiten und ihre eingeborenen Kräfte und Waffen wieder in Bewegung setzen müssen. Nach allem diesem kann auch der Muhamedanismus, so feindlich er dem Christenthum gegenüber steht, nur als eine Religion betrachtet werden, die, ihrem Gehalte nach unter dem Christenthum stehend, dazu verordnet ist, wider Willen dem Christenthum in seinem geschichtlichen Laufe zu dienen.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion und Offenbarung in ihrer historischen Vollendung.

§ 70.

Das Christenthum ist die höhere Einheit und dadurch das Ende von Heidenthum und Judenthum durch seine Grundidee und Grundthatsache, die absolute Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und das vom Gottmenschen ausgehende Werk des H. Geistes zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Die Vollendung der Religion und Offenbarung hat sich als in Jesu von Nazareth geschichtlich gewordene erwiesen durch seine heilige Persönlichkeit, sein Selbstzeugniß und sein Werk, die Umschaffung der von ihm ergriffenen Menschheit. Aber ebenso erweist er sich auch fort und fort jedem, der an ihn glaubt, als den allgenugsamen Erlöser und Vollender.

1. Es ist unbestreitbar, daß das Christenthum das lösende Wort gewesen ist für die Räthsel der vorchristlichen Menschheit und für ihr Harren die Erfüllung, was sich aus der großen Thatsache ergibt, daß die größte religiöse Spaltung der Menschheit, die zwischen Heiden und Juden, in ihm versöhnt ist, und beide, wenn sie das Christenthum annahmen, in ihm die Wahrheit fanden, die sie suchten. So muß zum voraus auch die Erwartung berechtigt sein, das Christenthum, das so tief greifender Gegensätze durch innere Einigung mächtig geworden ist, werde ohne eine Verbesserung seiner selbst zu bedürfen, auch die Differenzen zu bewältigen im Stande sein, die innerhalb der Christenheit im Laufe der Zeit sich ergeben mögen, zumal in diesen Gegensätzen sich nachweislich nur in immer neuer oder feinerer Weise die Irrthümer

entweder des Heidenthums oder des Judenthums wiederholen, die im Princip bereits von ihm überwunden sind. In der Gotteslehre zeigt sich das darin, daß, wie wir gesehen haben, die *christliche Gottesidee* alle Momente der Wahrheit, die in den anderen Religionen zerstreut sind, in sich sammelt und durch das Neue, was sie bringt, die trinitarische Gottesidee, auch den letzten Gegensatz, den der einseitigen Transcendenz und der Immanenz Gottes überwindet und einigt. Nach dieser Gottesidee steht Gott der Welt weder bloß als der allmächtige Herr in gesetzgebender und richtender Erhabenheit gegenüber, noch verliert er sich, wie im Heidenthum an die Welt, mit ihr sich vermischend, vielmehr hier ist die liebende Selbstmittheilung mit seiner Selbstbehauptung geeinigt. Daher ist ferner die christliche Grundidee Dieses: daß in Jesus Christus die vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen gegeben sei, d. h. die Gottmenschheit.[1] Durch sie wird die entgegengesetzte irrthümliche Auffassung von dem Ideal des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen überwunden, sowohl die heidnischen Lehren physischer Art von Menschwerdungen Gottes oder von einer Gottwerdung des Menschen, wie die judaistische Vorstellung von einer unnahbaren Transcendenz Gottes, die als Band zwischen Gott und den Menschen nur Gesetz und vergeltende Gerechtigkeit übrig läßt. Durch den vollkommenen ethischen Charakter dieser christlichen Idee werden die Irrthümer in beiden corrigirt, die Elemente der Wahrheit aber in reiner Gestalt verwirklicht. Die Gottmenschheit dient aber der Verwirklichung des göttlichen Weltzieles, der Gründung eines von göttlichem Leben beseelten Organismus, des Reiches Gottes, und erweist sich als siegreiche Macht auch über die Hindernisse seiner Verwirklichung, über Irrthum, Schuld und Sünde.[2] Um Mängel auch noch an der christlichen Religion, also eine objective Perfectibilität des Christenthums anzunehmen, müßte *entweder* ein religiöses Princip als denkbar nachgewiesen werden, höher als dasjenige, was das historische Christenthum zu sein behauptet, *oder* müßte gezeigt werden können, des Christenthumes Wirklichkeit verdiene nicht

[1] Matth. 1, 20. Luc. 1, 35. Joh. 3, 34. Matth. 11, 27. 18, 20. 28, 20. 5, 17. Joh. 1, 14. 10, 30. Röm. 1, 4. 14, 10. Kol. 1, 13 ff. 1 Petr. 1, 21. 2, 7. 25. Jac. 2, 1. Hebr. 1.

[2] S. oben S. 464 ff. 638—40.

als die Wirklichkeit der absoluten Religion zu gelten, die es sein will. Aber was das Erste anlangt, so sind Diejenigen, welche von einer Perfectibilität des Christenthums sprechen, bis jetzt nicht im Stande gewesen,[1] etwas Höheres auch nur in Gedanken aufzustellen, vielmehr sind sie zurückgeblieben hinter der christlichen Idee sowohl in Schätzung der tiefen Bedürftigkeit als der hohen Empfänglichkeit menschlicher Natur, wie auch in Erkenntniß der Einigung der Transcendenz und Immanenz Gottes in der heiligen Liebe. Es muß gesagt werden, daß schlechthin nichts Höheres auf dem Gebiete der Religion denkbar ist, als die absolute Menschwerdung Gottes oder die Gottmenschheit. Diese aber nimmt die christliche Religion als ihre Grundthatsache für sich in Anspruch, so zwar, daß der Gottmensch seine Güter nicht für sich behalten, sondern an Alle mittheilen will.[2]

2. Steht sonach fest, es will das Christenthum das höchste auf religiösem Gebiet Denkbare sein, so bleibt noch die historische Frage übrig: Wie stellt sich zu dieser seiner Behauptung, daß in ihm das Höchste erschienen sei, die Geschichte? Stimmt sie bei, oder nicht? Hierbei ist aber vor Allem festzustellen, wie weit das geschichtliche Zeugniß für das Christenthum nöthig sei, wenn dieses ist, was es sein will; wie weit Derjenige, der absoluter Gottmensch ist, Zeugniß annehme und bedürfe von Menschen. Denn offenbar muß das sein bestimmtes Maß haben.[3] Er könnte geradezu nicht der absolute Gottmensch sein und die Vollendung gebracht haben, wenn äußeres Zeugniß der eigentliche Beweis für ihn sein sollte, sei es für die Wahrheit der Idee der Menschwerdung im Allgemeinen, sei es für die Wirklichkeit derselben in Christus. Die Wahrheit muß sich, wie schon die Einleitung gezeigt hat, weit entfernt, in der Beglaubigung durch bloß menschliches Zeugniß ihre Stütze zu suchen, vorbehalten, sich selbst zu beglaubigen, und kann dieses höchste Werk, das entscheidende Zeugniß an nichts außer ihr selber abtreten. Er hat darüber sich selbst ausgesprochen: „Ich nehme nicht Zeugniß von Menschen; die Werke, die ich thue, die

[1] § 62.
[2] Joh. 1, 14. 12. 13.
[3] Vgl. §§ 11. 64, 1. 2.

zeugen von mir";[1] und in Betreff seiner Worte hat er gesagt:[2] „wer den Willen Deß, der mich gesandt hat, thun will, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei." Seine Werke, die er mit jenen Worten meint, sind aber nicht bloß vergangene, denn das Vergangene für sich fällt doch als Geschichte immer wieder dem bloßen Zeugniß von Menschen anheim. Sondern in die Werke, die er meint, sind eingeschlossen die Werke, die er fortgehend zu thun verheißen hat, und wodurch er fortwährendes Thatzeugniß von sich gibt, nämlich davon zeugt, daß die Idee oder die Wahrheit in ihm auch Wirklichkeit und Macht über die Welt der Wirklichkeit geworden ist.[3] Wie und wie weit nun kommt demnach das historische Zeugniß für Christus in Betracht, damit auch nach historischer Seite hin das Christenthum den Anspruch, die absolute Religion zu sein, mit gutem Gewissen und Erfolg aufrecht erhalten könne? Auf zwei Punkte wird es ankommen, damit für die Erzeugung und die Sicherheit des Glaubens gesorgt sei.

Erstens: Das Bild Christi muß in genügender Sicherheit und Glaubwürdigkeit aus den christlichen Urkunden erkennbar sein. Es muß also nach Gesetzen historischer Forschung, die von den Gesetzen aprioriischer Construction unterschieden sind, nachweisbar sein, daß das Bild von ihm, das in seiner Gemeinde lebt und das wir in den urchristlichen Urkunden haben, von den Verfassern nicht kann erfunden sein, weder absichtlich, noch in absichtsloser Dichtung, und daß dasselbe Bild Demjenigen, was man von historischer Seite von dem Vollender der Offenbarung und Religion erwarten muß, nicht widerspricht, sondern vollkommen entspricht. Die Probe hierfür wird

das Zweite sein: Dasselbe Bild, wie es geschichtlich vorliegt, wird die Kraft haben müssen, das Beste, Ideale, was in dem Menschen sei es noch von Natur, sei es sonst vorhanden ist, in Bewegung zu setzen, zu fesseln und hingebendes Vertrauen zu erwecken. Das Bild des Gottmenschen wird so geartet sein müssen, daß es das Innerste des Menschen anspricht und dem Gemüthe sich als so vertrauenswerth zeigt, daß die Hingabe an ihn dem Gewissen nicht als ein Act der

[1] Joh. 5, 34.
[2] Joh. 7, 17.
[3] Joh. 1, 17. Matth. 13, 33. 24, 14. 25, 31 ff.

Willkür, ſondern als Pflicht erſcheint, damit er dann auch durch ſeinen Geiſt den entſcheidenden Act vollbringen könne, den er ſich vorbehalten muß, die Stiftung der inneren Ueberzeugung durch die Glaubenserfahrung von der in ihm zur Wirklichkeit gewordenen Wahrheit.[1]

Mehr als Dieſes darf der hiſtoriſche Beweis nicht leiſten wollen, denn ſonſt fielen wir in die Fehler des bibliſchen Supernaturalismus zurück, der durch ſcharfſinnige Demonſtrationen den chriſtlichen Glauben anzubeweiſen verſuchte. Wenn auch Strauß, obwohl Gegner jenes Supernaturalismus, dieſem gleich, nämlich ſo verfährt, als könnte dem Chriſtenthum keine Gewißheit zukommen außer der der fides historica und als ſei ein Recht zu ſeiner Verwerfung vorhanden, wenn es nicht durch hiſtoriſch kritiſche Beweiſe könne andemonſtrirt werden, ſo verkennt er, daß das Chriſtenthum mit bloß hiſtoriſchem Beweis und wäre er noch ſo vollkommen, nicht vorlieb nimmt, ſondern Höheres will und ein feſtes, gewiſſes Herz verheißt, während der Natur der Sache nach die bloß hiſtoriſche Beweisführung für ſich, weil ſie nicht mit der mathematiſchen oder logiſchen zuſammenfallen kann, es nur bis zu hoher Wahrſcheinlichkeit bringen kann. Ebenſo wenig aber ſieht er auch, daß dieſes Ungenügen des bloß hiſtoriſchen Beweiſes eine gute Ordnung iſt und dem ethiſchen Zwecke dient, daß wir eine höhere aus der inneren Wahrheit und Kraft der Sache geborene Ueberzeugung erſtreben ſollen. Das Chriſtenthum will nicht bleiben in den Vorkammern des Geiſtes, dem Gedächtniß und dem Verſtande; es will nicht in ſinnlich handgreiflicher Weiſe ſich aufdrängen und zum Glauben zwingen; denn das wäre gar nicht der Glaube, der eine ſittliche That iſt. Sondern das gehört unverbrüchlich zu ſeinem ethiſchen Charakter, daß es vor ungeweihten Händen und Geiſtern ſich zurückzieht, daß es die Profanen ſich ſelbſt zu überlaſſen die Macht hat, daß es die äußere Macht über die Realität, die ihm an ſich beiwohnt, zunächſt in Knechtsgeſtalt verhüllt, um der freien, ſei es guten, ſei es böſen Entſcheidung Raum zu laſſen, dann aber auch ſeiner Zeit den Gebrauch dieſer Freiheit zu richten. Zuerſt will es ſeine innere Gotteskraft und Herrlichkeit erkannt wiſſen. Und ſo liegt immer wieder etwas vom falſchen judaiſtiſchen Meſſiasbegriff in der Forderung, daß das Chriſtenthum ſtatt

[1] Vgl. Einl. § 12.

auf freiem ethiſchem Wege, durch äußere Mittel müſſe den Glauben ſtiften wollen, oder, was weſentlich Daſſelbe iſt, daß es durch zwingende Beweiſe der allgemeinen Vernunft den Profanen ſich ebenſo zugänglich machen ſoll, wie Denen, die Gott und ihr perſönliches Heil aufrichtig ſuchen.

3. So bleibt alſo die Frage nur dieſe: Genügt die Geſchichte Jeſu von Nazareth den Anforderungen, wie man ſie in dem beſchriebenen Umfange zu ſtellen berechtigt iſt? — Da iſt nun ſchon negativ das ein wichtiges Zeugniß für das Chriſtenthum, daß die reine Idee des Gottmenſchen ſchlechthin ſich in der Welt erſt findet ſeit Chriſtus erſchien, wenn auch Keime und Ahnungen hiervon, Zeugniſſe der Beſtimmung der menſchlichen Natur für den Gottmenſchen ſich vielfach in der Geſchichte finden. Daß aber dieſe Idee in Chriſtus zur Thatſache geworden ſei,[1] dafür legt die Geſchichte auch poſitiv reichlichſtes Zeugniß ab.

Es liegt geſchichtlich nicht bloß nichts vor, was zur Beſtreitung dieſer Jeſu zukommenden Würde berechtigte, ſondern was irgend zur Selbſtdarſtellung des Gottmenſchen ſchlechthin a priori möchte erwartet werden, das iſt in der Geſchichte Jeſu reichlich gegeben, ja übertroffen und zwar ſo, daß die bedeutendſten Züge den Charakter der Unerfindbarkeit an ſich tragen, alſo hiſtoriſche Glaubwürdigkeit beſitzen. Vor allem iſt hier zu nennen ſeine heilige Perſönlichkeit, die das Sittengeſetz in ſeiner Reinheit und Vollkommenheit ſowohl erfüllt als enthüllt hat, und die auf eine Einzigkeit ſeiner Einheit mit Gott und ſeiner Seligkeit weiſt. Jene großen Gegenſätze in der Welt und in der Bruſt des Einzelnen zwiſchen Geiſt und Fleiſch, zwiſchen Gott und dem Menſchen zeigen ſich in ihm als verſöhnt und zu vollkommener Harmonie gebracht. Niemand wagt es, Jeſu eine hohe ſittliche Vortrefflichkeit abzuſprechen. Diejenigen aber, die er ſeines näheren Umgangs würdigte, ſind ergriffen geweſen von der Hoheit und Reinheit ſeiner Perſon, von ſeiner Weisheit und Liebe. Für die unbefleckte Reinheit ſeines Charakters zeugt auf ſeine Weiſe ſelbſt der Verräther. Verſenken wir uns in die bibliſchen Urkunden, die in verſtreuten Zügen uns ſein Bild ſo anſchaulich und lebensvoll ſchildern, ſo gewahren wir in ihm nicht bloß einzelne Tugenden, ſondern das unwiderſtehlich Feſſelnde ſeiner Perſon liegt beſonders in dem reinen Ebenmaß, in der von aller Schwärmerei freien

[1] wie oben S. 32—35 vorläufig aufzuſtellen war. Vgl. dazu S. 133—137.

Beſonnenheit und Geiſtesklarheit, in der lebensvollen Harmonie, die ſich auch durch die äußerſten Gegenſätze der Lebenslagen und der Stimmungen durchführt und ſich ebenſo vollkommen zeigt in ſeiner ſich nie vergeſſenden Würde und Hoheit wie in ſeiner Demuth und herablaſſenden Theilnahme und Liebe. Wir finden nicht bloß nichts, was ſeiner ſündloſen Vollkommenheit widerſpräche,[1] ſondern da iſt eine Reihe von hiſtoriſch beglaubigten Zügen, die nicht begreiflich wären, wenn er ſich nicht bewußt wäre, uns als der Sündloſe gegenüber zu ſtehen. Auch ein nur mäßiger Grad von Sittlichkeit reicht hin, um von der Sünde und Schuld, wenn ſie da iſt, das Bewußtſein zu geben, aber auch es zur ſittlichen Unmöglichkeit zu machen, das Gefühl oder Bewußtſein der Sündigkeit durch Rede und That zu verleugnen und allen anderen ſich als ſündlos gegenüber zu ſtellen. Hat nun Jeſus direct oder indirect ſündloſe Vollkommenheit ſich ſelbſt zugeſprochen, während er alle Menſchen als Sünder anſieht, ſo ergibt ſich bei ſeiner von niemand geleugneten hohen ſittlichen Vortrefflichkeit der Schluß: ſein Selbſtbewußtſein muß ihn von Sünde und Schuld freigeſprochen haben; denn mit dem auch nur gewöhnlichſten Maß von Wahrheitsliebe wäre es unvereinbar, daß er bei dem Bewußtſein, ein Sünder zu ſein, ſich als Sündloſen dargeſtellt hätte. Hierauf ein Gewicht zu legen, iſt um ſo berechtigter, da gerade die Wahrheitsliebe, der Abſcheu gegen alle Heuchelei, gegen Selbſtgefälligkeit und lügneriſche Einbildung von ſich ſelbſt ein ſo hervorſtechender Zug ſeines Charakters iſt.[2] Er hat ferner zweifellos als ſein Lebenswerk und ſeine Aufgabe die Rettung der Menſchen von der Macht der Sünde und ihre Verſöhnung ausgeſprochen.[3] Er weiß ſich gekommen, das Verlorene zu ſuchen, die geiſtig Kranken zu heilen als gottgeſandter σωτήρ.[4] So konnte er aber nicht ſprechen, wenn ſein Selbſtbewußtſein ihm ſagte, daß er ſelbſt zu Denen gehöre, die der Erlöſung bedürfen. Er hat alſo ſich ſelbſt als der Sünde mächtig und als fähig gewußt, mit Gott in Gemeinſchaft zu bringen.

[1] Vgl. die nähere Ausführung des Folgenden in meiner Abhandlung über die ſündloſe Vollkommenheit Jeſu. Jahrbücher f. deutſche Theol. Bd. 7. 1862.

[2] Vgl. Matth. 6, 2. 5. 16. 7, 5. 15, 7. 16, 3. Kap. 23.

[3] Matth. 9, 13. 20, 28. 26, 28.

[4] Matth. 11, 27 ff.

Er stellt ferner sich als den Weltenrichter, wie auch der weitgehendste Zweifel bekennt, der ganzen Menschheit gegenüber.[1] Nicht bloß findet sich keine Spur davon, daß auch er der Bekehrung und Sündenvergebung sich bedürftig gefühlt habe, sondern er macht ausdrücklich darauf Anspruch, daß er fehllos Gottes Willen erfülle, nicht bloß die Propheten, sondern auch das Gesetz.[2] So konnte er nur reden, wenn sein Selbstbewußtsein ganz anders beschaffen war, als das unsrige, ihn von Sünde und Schuld freisprach. Alle Menschen, die nicht in Leichtsinn der Sünde vergessen, stehen, weil sie sich der Sünde und Schuld bewußt sind, unter dem Gesetz und bei dem Gedanken an Gott im Bewußtsein der Entzweiung, in Furcht oder Unfrieden so sehr, daß sie aus sich selbst nicht vermögen, über die gesetzliche Stellung hinaus zu schauen und eine höhere Daseinsstufe als die des Gesetzes sich lebendig vorzustellen. Ja sie sehen die gesetzliche Form der Frömmigkeit und Pflichterfüllung unwillkürlich als das höchste dem Menschen Erreichbare an, weil sie von einer höheren Stufe des Geistes keinerlei Erfahrung haben. Aber Christus steht da als der freie Sohn des Hauses; das Gesetz ist in ihm Leben und Kraft geworden, er ist im Gesetz *(ἔννομος)* und das Gesetz ist in ihm zur Freiheit, zur Lust in der Liebe verklärt. Diese seine nicht gesetzliche, sondern freie evangelische Stellung beweist zugleich sicher, daß sein Lebensbild nicht kann von den Seinen erdichtet sein, sondern daß sie ihn so zeichnen, wie sie thun, voller Gnade und Wahrheit,[3] weil sie ihn so geschaut haben. Sein Sein war Grund und Quell ihres Bildes von ihm; erst durch ihn ward ihnen die Anschauung der Freiheit, der Stufe über dem Gesetz, zu Theil. Das Erste war und mußte sein die thatsächliche Erscheinung der Einheit Gottes und der Menschheit in seiner Person. Das Zweite war ihre Anschauung und die Nachbildung des Geschauten in Zeugniß und Leben. Diese originale schlechthin neue Stufe der Freiheit nimmt er ein gegenüber dem Gesetz alten Testaments über Reinigkeit, Speisen, Sabbath, gegenüber dem Opfer und Heiligthum Israels, ja, auch allen alttestamentlichen Größen gegenüber; der Sohn steht über Mose und den Propheten,

[1] Joh. 5, 22—27. Matth. 25. 13, 41. Luc. 21.
[2] Joh. 8, 29. 44. Matth. 5, 17.
[3] Joh. 1, 14.

die wenn auch treu nur treue Knechte waren.[1] Der reine hiſtoriſche Charakter, die Glaubwürdigkeit und Unerfindbarkeit ſeines Lebensbildes zeigt ſich ſchließlich noch beſonders, wenn man erwägt, welche meſſianiſchen Erwartungen die Seinen hegten, als ſie ſich ihm anſchloſſen, und was dagegen der Entwurf und der charaktervoll verfolgte Gang ſeines Werkes war. Denn mit jenen Erwartungen, die ſie zu ihm geführt hatten, trat er in den ſchärfſten Gegenſatz. Sein Werk iſt ſo eigenthümlich großartig angelegt, daß ſeine Jünger es kaum zu faſſen, geſchweige denn zu erfinden vermochten. Ohne jede Haſt, in göttlicher Sicherheit, in Weisheit und nicht ermüdender Geduld verfolgte er ſeinen Weg; er wirkte raſtlos in Wort, That, Wohlthun, ſo lange es Tag war, um ſein Volk um ſich zu ſammeln. Wenn die Lehren ſeiner Weisheit, wenn ſein heiliger Wandel und die Thaten ſeiner Kraft und Liebe, wie er vorher weiß, noch nicht vermögen, bei Freunden und Feinden, die heilſame auch über Untreue und Verleugnung ſeiner hinausgehobene Entſcheidung hervorzurufen und ihnen ein neues, höheres Leben mitzutheilen, ſo gibt ſeine Treue auch ſo die Menſchen noch nicht auf. Er weiß ſich noch im Beſitz einer anderen Kraft, die erſt nach ſeinem Tode wirken kann. Das iſt die Macht ſeines Todes ſelbſt als eines Liebesopfers für eine undankbare ihn verſtoßende Welt. Daß er freiwillig, wehrlos und entwaffnet, ſich ſelbſt gänzlich preis gibt, nur aber die Liebe nicht aufgibt, die ſein Volk und die Menſchheit mit Erlöſerſinn umfaßt und ſterbend Vergebung für die Sünder, ſeine Feinde, erfleht, das entwaffnet die Feindſchaft, den Stolz und die Lüge, den Widerſpruch des trotzigen ſelbſtklugen und ſelbſtgerechten Herzens in gar anderer Weiſe als Machtbeweiſung und Geſetz, Gericht und Strafe es vermöchten; das entlockt auch den harten Herzen den letzten Funken menſchlichen Gefühls und ſchafft durch Erweckung von Reue und Scham, wie durch Aufrichtung der Verzagten, an ſich Verzweifelnden, dem Liebesgeiſte Raum, der auch die an ihn Glaubenden über das Geſetz in ein Reich des Friedens, auf die Stufe der Freiheit der vollendeten Religion emporführt. Was läßt ſich Kühneres und zugleich Demüthigeres denken, als das ſcheinbar Widerſinnige, daß er einerſeits in dem Reiche der Freiheit König der Geiſter werden will,

[1] Matth. 11, 11. 21, 33—44.

wie er an sich königlichen Geistes voll ist, aber es werden will, indem er sich gänzlich preisgibt, den Sündern völlig den Willen über sich läßt, durch den er unterliegt im Tode des Verbrechens, nur aber die Gewißheit von der göttlichen Kraft der leidenden sterbenden Liebe nicht aufgibt. Aus dem Fluch und dem Fluchwürdigen will er den Segen, aus dem Tode das Leben hervorlocken in völliger Selbstvergessenheit der Liebe. Das ist ein so großartiger göttlicher Gedanke, voll wunderbarer Originalität und Weisheit, so allen Wünschen und Erwartungen seiner Jünger entgegengesetzt, so aller menschlichen Berechnung zuwider und sie zu Schanden machend, gefaßt in der einsamen Stille seines mit Gott geeinigten Gemüthes, ohne allen schwärmerischen Enthusiasmus, durchgeführt aber in freiem Gehorsam gegen den erkannten Willen des Vaters, in ruhiger Kraft, Geduld und Besonnenheit, daß nur Stumpfsinn die Unerfindbarkeit, die historische Realität dieses wunderbaren Charakters in Abrede stellen kann. Und diese göttliche Thorheit der sich opfernden Liebe, wie hat sie sich als göttliche Weisheit bewährt, als die Enthüllung des Geheimnisses, das die Macht enthält, die Herzen und damit die Welt zu überwinden und alle Disharmonien in der Welt zu lösen! Denn aller Streit und Unfriede in uns und außer uns, stammt nur aus dem Geiste, der das Opfer scheut, den seligen Tod des eigenwilligen selbstischen Wesens. Solche Liebe, wie er sie bewies, ist Ausfluß des ewigen göttlichen Lebens, ist Flamme der göttlichen Liebe selbst, die unsterblich, unauslöschlich war, „weil sie auch das Feindlichste in ein bloßes Erregungsmittel ihrer reinen Kraft zu verwandeln wußte", so daß in der Anfechtung der feindlichen Mächte ihr Feuer nur um so heller strahlen mußte. Darum darf aber auch diese geschichtliche Erscheinung noch heute fragen: „Welcher unter euch darf mich einer Sünde zeihen? Wenn ich aber die Wahrheit sage, warum glaubet ihr mir nicht?" Sie muß auf jeden nicht Unempfänglichen den Eindruck machen: Hier ist heiliger Boden, hier ist das Heiligthum der Menschheit. — Er steht da als eine aus dem Gattungszusammenhange nicht erklärbare Größe; seine Person ist ein Wunder, vollendend das Wunder der Schöpfung. Solche Heiligkeit und Liebe weist schon durch sich auf ein ganz eigenthümliches Verhältniß zu Gott als auf ihren Grund zurück und zwar von Geburt an, weil ein früheres sündiges Leben nicht verfehlen könnte,

ſich in nachwirkenden Spuren kenntlich zu machen. Dieſe ſeine Einheit mit Gott drücken aber auch zahlloſe Stellen aus, in denen ſich ſein Selbſtbewußtſein ausſpricht; ſo, wenn er ſich den Gottes- und Menſchenſohn, der im Vater ſei, wie der Vater in ihm, nicht bloß bei Johannes, ſondern auch bei den andern Evangeliſten nennt; oder ſich als den bezeichnet, der die altteſtamentliche Offenbarung zur Vollendung bringt, wie als den, der die Gerechtigkeit verwirklicht in einem vollkommenen wahrhaft menſchlichen Leben; durch beides zuſammen als den Gründer des neuen ewigen Bundes zwiſchen Gott und der Menſchheit, als den Stifter des Himmelreichs.[1]

Dazu kommt noch eine andere, hiermit eng zuſammenhängende Seite ſeiner Erſcheinung. Schon im Allgemeinen zeigte er eine mit ſeiner ſittlichen Vollkommenheit zuſammenhängende Freiheit der Natur gegenüber. Die Stufe der ſittlichen, göttlichen Freiheit iſt hinaus über die Ohnmacht des bloßen Geſetzesſtandpunktes und ſetzt eine Ausſtattung mit realer Kraft voraus, die ſchon in ſich eine neue Schöpfung iſt, durch welche die erſte vollendet wird und welche auf den göttlichen Urquell zurückweiſt. So iſt es dieſer Perſon nur entſprechend, daß ſie dem Tod gegenüber nicht in Ohnmacht blieb, ſondern daß ſie nach ihrer Bewährung im Tode ſich zu einer todesfreien verklärten Lebensgeſtalt erhob. Auf dieſelbe Freiheit der Natur gegenüber werden wir aber auch hingewieſen durch jene Werke, die einen wichtigen Theil ſeines amtlichen Lebens ausmachen und damit ſo eng verflochten ſind, daß ſie nicht können aus ihr herausgenommen werden, ohne das ganze Gewebe zu zerreißen. Steht feſt, wie früher begründet wurde,[2] daß für Einführung einer Offenbarung Wunder erwartet werden müſſen, ſteht Chriſti Hoheit und Willenskraft feſt, wie ſie mit ſeiner ſündloſen Vollkommenheit gegeben iſt, ſo ſind auch die Gründe hinfällig, welche Zweifel an der hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit ſeiner Wunderkraft begründen ſollen, ſo ſtehen ſeine Wunderthaten im Allgemeinen nicht minder beglaubigt da, als ſeine ebenfalls wunderbare perſönliche Erſcheinung. Verhält es ſich ſo, ſo haben wir für die Erkennbarkeit ſeiner Würde neben der

[1] Matth. 11, 25 ff. 22, 41 ff. 24, 35. 5, 17. 18, 20. 28, 19 f. Luc. 3, 22. 4, 18. 5, 24. Joh. 14, 6. 10, 30. Kap. 6. 7.

[2] S. oben S. 578 ff.

sittlichen Seite seines Wesens auch noch das Document seiner eigenthümlichen Macht über die Natur, die nach seinen Aussagen abermals auf seinen eigenthümlichen Lebenszusammenhang mit Gott zurückweist und für ihn zeugt, so lange es noch an seiner geistigen Zeugenschaft fehlt. Und so haben wir zusammenfassend zu sagen: Seine sittliche Beschaffenheit wie seine Ausstattung mit Macht über die Natur weist auf den obersten Einheitspunkt von Geist und Natur, auf Gott zurück, und weil er Erscheinung dieses Einheitspunktes in einem menschlichen Leben oder Gottmensch ist, deshalb hat er neben den Worten göttlicher Weisheit und den Werken der Liebe auch Machtwerke thun können, die aber selber wieder Liebeswerke waren; und dadurch, daß er den Eindruck der Macht auf seine Umgebung gemacht hat, ist er ihr vertrauenswerth geworden und zwar um so mehr, als er die Macht nie zu bloßen Schaustellungen verwendet, oder seinen Lehrsätzen als beweisendes Siegel angehängt hat, seine Wunderthaten waren vielmehr zugleich ethische Werke seines Berufs, waren bestimmt, als Liebesthaten zu seiner Person zu ziehen und durch den Glauben an diese dann auch die innere Gewißheit von der Wahrheit seiner Worte zu vermitteln. Nie dagegen hat er den Glauben durch Schauen, das Ethische durch Physisches ersetzen wollen.

4. Derjenige, in welchem die Offenbarung Gottes für die Menschheit ihre Vollendung finden soll, muß sich ausweisen als das Centrum der Weltgeschichte, sei es rückwärts angesehen oder vorwärts. Rückwärts betrachtet als das Ziel aller vorchristlichen Weissagung in der menschlichen Natur und Geschichte. Die Betrachtung der Religionsgeschichte zeigt, wie die religiöse Geschichte der Menschheit sich um die Angel bewegt, die wahre und vollkommene Einigung Gottes und des Menschen oder den Gottmenschen zu suchen.[1] So sehr ist Jesus Christus die Erfüllung der vorchristlichen Geschichte und Weissagung, daß erst von ihm aus das Beste Sehnen menschlicher Natur wie ihre religiösen Verirrungen ihr Verständniß erhalten. Dabei ist also nicht nöthig weiter zu verweilen. Dagegen ist nun noch ein Blick vorwärts auf die Geschichte der Menschheit nach ihm zu werfen, wobei allerdings im Auge zu behalten ist, daß der Entwickelungsgang auch des Christenthums in der Menschheit einen ethischen Proceß verlangt, durch die

[1] § 64 vgl. mit § 62; sodann §§ 65—68.

menschliche Freiheit bedingt ist, und daß es ebendaher auch in seiner extensiven Ausbreitung und in seiner intensiven Einwirkung wie in der Ausgestaltung seines Inhalts dem Gesetz der Allmählichkeit unterstellt bleibt. Sehen wir nun auf die Wirkung der Erscheinung Christi, so wird noch in anderer Weise, nämlich von der Geschichte nach ihm Zeugniß für ihn als den erschienenen Vollender der Religion und Menschheit und für die Wahrheit seiner Selbstaussagen abgelegt. Wenn Heiden und Juden in ihm sich fanden, so muß er ja die versöhnende Mitte und die höhere Einheit für beide sein. Und wenn Heide und Jude seine Bedürfnisse in ihm gestillt, Sünde und Schuld durch ihn gesühnt und gebrochen weiß Allen zu gut, die sich ihm gläubig anschließen, so daß die Unruhe des Gewissens, ja die Unruhe des religionsgeschichtlichen Processes überhaupt durch Christi in lebendigem Glauben aufgenommene Erscheinung zur Ruhe kam, so muß eine erlösende versöhnende Kraft, eine höhere, reale Lebensmacht von ihm ausgegangen sein, so kann er nicht eine bloße Idee offenbart haben, die nur Lehre gäbe oder Aufgaben stellte. So stimmt die Geschichte, wie sie von ihm bewegt und bestimmt ist, dem zu, was er von sich behauptet; er ist für die Menschheit und in ihr offenbar geworden als die heilende, erlösende Gerechtigkeit. Nun ist aber weiter jene Ueberwindung von Heidenthum und Judenthum nicht bloß eine einmalige gewesen, sondern sie ist eine fortgehende. Beide haben, wie gesagt, nicht bloß die Bedeutung der historischen Gestalten, die zunächst diesen Namen tragen; sie sind zugleich die allgemeinen Principien oder Grundformen menschlicher Sünde und menschlichen Irrthums. In ihrer historischen Erscheinung concentrirte sich das allgemeine Princip der Sünde und des Irrthums in seinen zwei Hauptgestalten. Hat nun das Christenthum beide durch seine Erscheinung überwunden, so hat die apologetische Thätigkeit nur die Aufgabe, in allem sich neu erhebenden Widerspruch gegen das Christenthum die Wiederkehr der alten vom Christenthum schon überwundenen Principien in neuer Form aufzudecken und dadurch dem ewig sich verjüngenden Christenthum immer erneute Siege zu bereiten.

5. Endlich kommen die Prädicate, welche zur Charakterisirung der Offenbarung gehören,[1] dem Christenthum in ganz besonderer Weise zu,

[1] § 51.

der Charakter der Ursprünglichkeit und zugleich der Geschichtlichkeit, der vor allen anderen Religionen sie auszeichnenden besonderen Eigenthümlichkeit und andererseits der Universalität. Sie zeigt ihre Ursprünglichkeit und Neuheit im Unterschiede von allen Religionen besonders durch ihre Idee Gottes und des Gottmenschen, durch die Idee der Kindschaft Gottes, ja und besonders durch ihre Kraft, stetig Jeden, der sich ihr hingibt, zum göttlichen Urquell, zu unmittelbarer Gottesgemeinschaft zu führen und einen eigenen geistigen Lebensquell in ihren wahren Bekennern zu erschließen.[1] Und trotz dieser Neuheit zeigt sie in eminentem Maß ihre Geschichtlichkeit darin, daß die ganze sonstige Religionsgeschichte sich als Vorbereitung auf sie ausweist, daß sie an die vorhandene Empfänglichkeit und Sehnsucht sich strenge anschließt, daß sie so mächtig wie keine andere Erscheinung in die Geschichte eindringt. Sie hat ferner einerseits durch das, was ihren Mittelpunkt bildet, eine scharfe Abgrenzung gegen alles Nichtchristliche, eine einzigartige Eigenthümlichkeit und Besonderheit und doch zugleich eine Universalität, weil ihr Eigenthümliches (obwohl es in keiner der andern Glaubensweisen auch nur keimweise schon verwirklicht ist) in sich selbst die Bestimmung und die Kraft trägt, zum Gemeingut aller zu werden, in dem natürlichen menschlichen Geschlecht die wahre Menschheit, die Geburt aus Gott oder die Gotteskindschaft heraufzuführen und so zu bewirken, daß die christliche Glaubensgemeinschaft und Menschheit sich decken. Zur Universalität gehört negativ die Freiheit von allen sinnlichen und tellurischen Beimischungen, welche particularisiren. Die christliche Religion ist die einzige, welche geeignet ist für die Völker des Nordens und des Südens, während alle anderen Religionen den Boden, daraus sie stammen, gleichsam noch in ihrer Wurzel tragen. Aber diese Freiheit von äußeren Schranken hat ihren Grund in dem Inneren, dem Positiven, der freien Geistigkeit und unerschöpften Fülle dieser Religion. Sie ist die Religion des ewigen in der Menschheit sich einwohnenden Lebens. Trotz ihrer Geistigkeit ist sie nicht spiritualistisch, sondern über alle Gegensätze der Geschlechter, Alter und Nationen greift sie bewältigend, aber nicht vernichtend, sondern beseelend, erneuernd über. Ohne Selbstverlust vermag sie, wie sie bewiesen hat und beweist, in die manchfaltigsten Formen ein-

[1] Joh. 4, 14. 7, 39. 2 Kor. 5, 17.

zugehen, durch ihre Lebenskräfte die verſchiedenſten Individualitäten zu erfaſſen und zu befruchten. Jede aber, die von ihr ergriffen iſt, bezeugt es ihr, das Princip der Befreiung und Vollendung in ihr gefunden zu haben. Ebenſo eignet ſie ſich für alle Staatsformen. Sie hat alle Lebensgebiete bereichert und verſittlicht, die Ehe und die Familie, die freie Geſelligkeit, den Staat, die Kunſt und die Wiſſenſchaft. Die chriſtliche Frömmigkeit hat ewige Jugend, weil ihr Weſen und Element iſt, in fortgehender Verjüngung zu ſtehen und immer mehr in Dem zu leben, aus deſſen Fülle ſie Gnade um Gnade nimmt. Was aber das Wichtigſte iſt und durch keine Demonſtration erſetzbar, das iſt: daß das Chriſtenthum nur fortbeſteht durch fortgehende göttliche That, durch die Fortſetzung des göttlichen Actes ſeiner Stiftung, durch den heiligen Geiſt. Durch den heiligen Geiſt iſt es, daß Chriſtus gleichſam neu geboren wird in den Gläubigen, daß dieſe ſich in Chriſtus mit dem Vater unauflöslich verbunden wiſſen und als Antheil habend an der unauflöslichen weſentlichen Einheit mit Gott, die im Sohne der Liebe ſich dargeſtellt hat. Von dieſem Grundwiſſen, welches zugleich ein gnadenreiches Sein iſt, geht, wie im phänomenologiſchen Theil ausgeführt ward, alles höhere religiöſe Wiſſen aus, als von ſeinem organiſchen Mittelpunkt. So ſind wir wieder angelangt bei dem Glauben, in deſſen Intuition alles wurzelhafte Wiſſen, ja eine Totalität beſchloſſen iſt, die göttlich und menſchlich, ſubjectiv-objectiver Art iſt. Aber dieſe unmittelbare Anſchauung des Glaubens haben wir nun verſucht durch die Betrachtung der ſich weſentlich correſpondirenden doctrinellen und hiſtoriſchen Bewegung der Sache wiſſenſchaftlich zu entfalten und mit dem Denken zu vermitteln, um ſo zu der religiöſen die wiſſenſchaftliche Gewißheit von dem Gottmenſchen als dem feſten, objectiven Princip der chriſtlichen Religion zu fügen. Dieſes Princip erwartet nun von dem zweiten Theil der Glaubenslehre ſeine Entfaltung mit beſonderer Beziehung auf die Sünde, und damit die konkrete Nachweiſung, daß das Leben und das Licht, in dem Menſch gewordenen Logos unauflöslich geeinigt, von ihm ausſtrömt, um durch Erleuchtung, Verſöhnung, Erlöſung von Irrthum und Sünde die Vollendung der Einzelnen und des Ganzen im Reiche Gottes zu bewirken.

Namen- und Sachregister.

Abälard 376.
Abbild, d. Welt, A. Gottes 458. 465. 483 f. 492. 617.
Abfall Gottes von ſich ſelbſt 315. 450; das Böſe A. 511.
Abhängigkeit, ſchlechthinnige 221. 521. 546. 548. 551 f. 553 f. 561. 599. 639. 674. 675. 686. 697. 700.
Ablaß 412.
Abſolute Religion 658 f. 669. 671; Zuſammenhang mit der Idee des Gottmenſchen 653.
Abſolutes. Es iſt Urmöglichkeit des Denkens, Seins, Wiſſens, Willens 214 f. 425; es begründet unſer Denken des Abſoluten 216; iſt der allgemeine Möglichkeitsgrund 218. 424 f. 426. 544.
Abſolutheit Gottes 176. 189. 195. 269; Verhältniß z. Perſönlichkeit 324. 326. 328. 421. 425. 474. 675. 689 f.
Acceptilatio 412.
Achamoth 351. 450.
Actio in distans 229.
Actus u. Potenz 245; purissimus 242. 452; Gott immer activ 472 f.
Adam 481. 515. 651; erſtes Paar 526.
Adonai 223.
Aegyptiſche Religion 261. 262. 267. 677. 679. 691. 694. 695.
Aemter Chriſti 640; theokratiſche 708.
Aeſthetik 120. 271. 305; ſ. Schönheit.
Akosmismus 223. 225. 318. 326. 328. 483; ethiſcher 511. 685. 691.
Aktivität des Geiſtes im Erkennen 47 f.; Gottes im Wiſſen 312 f. 314 vgl. 447. 548. 553. 558. 572; in der Inſpiration vgl. 622 f. 625. 639.
Allah 267.
Allgegenwart 130. 226. 231. 323 vgl. 661. 691.
Allgenugſamkeit 446 f. 452. 555.
Allmacht 247. 267. 271. 281. 285. (u. Gerechtigkeit) 286 (vgl. 321) 323. 413. 415. 441 f. (u. Liebe) 454. 463. 474 f. 480 f. 483. 495. 512. 548. 551. 554. 591. 606. 638 f. 683 f. 691. 697.
Allmählichkeit 492. 508. 537. 558. 561. 572 f. 575 f.; iſt für das Sittliche nothwendig, von Abnormität verſchieden 511.
Allwiſſenheit 315 f. 319 f. 691.
Altindiſche Religion 245. 247. 450.
A. Teſtament, ſ. hebr. Religion. Wunder im A. T. 610; Inſpiration 635.
Analogien für die Trinität 374 f.
Anlage 465 f. 487 f. 515. 524. 552. 575. 682.
Anregung von außen 564. 579. 606 f. 620.
Anſchauung 55; intellectuelle 57 f.; chriſtliche 151 f. 161; Selbſtanſchauung Gottes 312 f. 497 499.; A. Gottes 554. 557. 632.
Anſelm 193. 202; ontol. Argument 218. 371. 376. 431.
Antinomismus 401. 429.
Anthropomorphismus 184. 444. 685.
Apathie 557.
Apollinaris 387.
Apologetik 165 f. 324.
Apologien 166.

Apoſtel 661 f.
A priori 48; 295. 298; nicht a pr. fertige Ideen 53; rechtliches a pr. 275.
Arabiſche Philoſophen 598.
Argumentum a consensu 199 f.; ſ. ontologiſches ꝛc.
Ariſtoteles 55. 275. 276. 369. 432.
Arius, Arianer 198. 244. 336. 353. 356 f. 375. 405.
Arminianer 381. 394. 413.
Arnobius 193. 227.
Arten von Menſchen? 527 f. 529 f.
Articuli puri et mixti 23. 30. 85 f.
Aſeität 189. 191. 243. 245. 381. 392; trinitariſch 393 f. 403. 409. 424 f. 427 f. 435. 441. 456 f. 466. 483. 486. 529. 555. 582. 690. 693. 698.
Ataraxie 557.
Athanaſius 244. 342. 359 f. 367. 376. 393. 435.
Atheismus 25. 75. 108. 110. 544. 555.
Attributa absoluta, quiescentia, relativa 190. 191.
Auctorität der Gemeinſchaft 62 f.; kirchliche 66 f. 412; Begründung derſ. 72 f.; der Schrift 80 f.; äußere 95 f. 98. 100; Skepſis u. A. 116; Freiheit u. A. 401. 411 f. 564. 575. 623. 662. 668. 700.
Auferſtehung 522. 523. 607.
Auguſtinus 181. 227. 232. 256. 262. 316. 366. 371. 375. 376. 435. 468. 480. 532. 588. 592. 616.
Autonomie, des Gefühls 5. 42. 545; ſittliche 294. 299. 419.

Baader, Fr. v. 174. 185. 435.
Baco 412.
Baltzer 540.
Baſilides 350.
Baſilius 366. 435.
Baumgarten, S. J. 182. 187. 625.
Baur 646. 657.
Bautin 73.
Bayle 269.
Beck, Tob. 27. 151. 155. 250. 630. 633.
Begnadigung 289.
Berkeley 49.
Beſtimmtheit in Gott iſt nicht Beſchränktheit 184 f. 187. 223. 311. 423 f. 441; ſecundäre B. des Geiſtes 546.
Beweis, pſychologiſcher für Gott 200; B. für das Daſein Gottes fällt zuſammen mit dem Beweis für ſeine weſentlichen Eigenſchaften 176 f. vgl. 437. 199 f. 234. 240.
Beweiſen nicht gleich Produciren 192 f. vgl. 216.
Bewußtſein, der Menſch B. der Natur 507.
Beyſchlag 387.
Bibliſche Theologie im Verhältniß zur thetiſchen 7. 157. 633.
Biedermann 25. 186. 212. 214. 230. 580.
Billroth 174. 389.
Boethius 366.
Böhme, J. 247.
Böſes, Möglichkeit 453. 494 f. 501 f. 504. 508. 511. 520; Begriff des B. im Heidenthum 693 f.
Bonnet 591 f.
Brahmaniſche Religion 245. 267. 685. 693.
Bruch 190.
Budde 379. 589.
Buddhismus 236. 470. 679. 685. 688. 690. 693.
Bund 552.
Buxtorf 625.
βυθός 236.

Calixt 331. 625.
Calov 625.
Calvin 248. 625.
Campanella 383.
Canz 86.
Cardanus 592.
Carteſius 205; ontol. Argument 412. 414.
Cauſalität 195. 228 f.; Gottes in Bezug auf Raum 235; ihre objective Gültigkeit 240 f.; für Gott 243; geht über in Wechſelwirkung 244 f. 404 f.; Selbſtbegründung Gottes 253. 403 f. Gott Cauſ. b. Athanaſius 360; bei Arius 357; bei Schleiermacher 385; iſt nicht nothwendig zeitlich 467; Gottes bei der Schöpfung 473 f.;

bei der Erhaltung 482 f.; die göttliche setzt secundäre C. 483 f. 487 f. 492; determinirte u. sich selbst bestimmende C. 489; Causalitätsgesetz 529. 561; secundäre 590. 598 f. 625. 639. 659. 661; Unterschied zwischen productiver und vermittelnder C. 487 f.

Chaldäische Religion 266. 675.

Chalybäus 248. 530.

Charisma der Wunderkraft 611 f. 622. 633. 664.

Chinesische Religion 250. 256. 258. 675. 690.

Christologie im Verhältniß zur Trinität 349. 350. s. Menschwerdung.

Christus der wesentliche Inhalt des Glaubens 33 f. 165; historischer 102. 398. 133 f. 718—732; Unerfindbarkeit seines Bildes 726. 727; Mittelpunkt der Schrift 136 und der Religionsgeschichte 673 ff. 729; er ist auch in Gottes Augen eine neue Erscheinung 317. 445; Chr. Weltprincip 363 vgl. 441. 455. 456; er ist Princip der Welterhaltung 484 f. 495. 502; Ebenbild Gottes 515. 523. 525; Bürge der Unsterblichkeit 526; Verhältniß z. Gesetz 725; z. Engellehre 535. 539. 541; z. Wunder 583. 586. 595. 727 f.; der Glaube an Chr. führt zur Trinität 398. Vgl. Trinität, Menschwerdg., Gottmensch.

Chrysippus 568.

Chrysostomus 616. 624.

Clemens 351. 674.

Concursus 482. 487. 532.

Confession, Verhältniß d. Glaubenslehre zur C. 164.

Conservatismus 576.

Consensualität der Natur mit dem Geist 607.

Continuität der Offenbarung 572 f.

Coordinirung aller Eigenschaften Gottes nicht zulässig 188. 280 f. 430. 440 f. 310 f.; der drei trinitarischen Personen 336. 388. 419.

Correlate, die drei Personen der Trinität sind C. 372. 409. 419. 434. 436.

Creatianismus 526. 531 f.

Creatur 477. 485 f. 501 f. 536.

Cultus, heidnischer 694 f. 700.

Dankgebet 559 f. 694.

Darwin 481. 528. 530.

Daub 536.

Dawson 527.

Deismus 33. 69 f. 79 f. 84. 112. 183. 186 f. 219. 221. 224. 228. 230. 232. 320. 323. 326 f. 352. 355. 359. 362. 374. 382. 384. 395. 427. 429. 443. 444. 481. 483. 548. 591. 595. 598. 704.

Demuth, falsche 98. 138; wahre 128. 138; Gottes 430; des Menschen 551. 554. 639 f. 698. 700.

Denken, discursives 56, vgl. mit religiöser Gewißheit 59; wissenwerdenwollendes 213 f. 294. 298 (§§ 4. 12. 13); für sich nicht absolut 292. 297; Denken u. Vorstellung 423; s. Wissen u. Erkennen 546.

Descendenzlehre 527. 529.

Determinismus 492. 594 f.

Dieringer 73. 590.

Diesseitigkeit 538.

Dionysius Areopagita 181. 236.

Dogmatismus 111.

Doketismus 33. 398. 634. 657. 703.

Dorner, Aug. 173. 411. 583. 588.

Drey, v. 73.

Dualismus 113 f. 186. 194 f. 232. 263. 267 f. 300 f. 321. 327. 350 f. 355. 444. 449. 467. 474. 476. 555. 699; Kant 209; durch das ontol. Argument ausgeschlossen 221.

Dualistische Religionen 268 f. 281. 674. 691. 693. 699.

Duns Scotus 182. 187. 378. 411 f. 415. 518.

Dyas 350. 361. 403.

δύναμις 585. 611. 615. 619 f.

Dysteleologie 251. 252. 264.

Ebenbild Gottes 458. 465. 515 f.

Ebjonitismus 33. 135. 356. 390. 398.

Ebrard 166. 620.

Egoismus 514. 539. 563; der Götter 696. 694.

Egoität 329; s. Selbstbehauptung.

Ehre Gottes 272. 286. 288.

Ehrenfeuchter 62. 166.

Eigenſchaften Gottes 173. 175 u. Weſen 177 f.; Eintheilungen 179 f. 190 f.; ſind ſie objectiv oder ſubjectiv? 181 f.; Ableitung 188 f. 436 f. 311; E. u. Trinität 350 f. 365. 377. 395. 430. 436—447; die Welt hat an den göttl. E. Theil 465. 689. 691.

εἰκών 516.

εἱμαρμένη 689.

Einfachheit Gottes 182. 184. 188. 221 f.; E. iſt kein Gegenſatz gegen Unterſchiede in Gott 223. 281. 361. 496. 499.

Einheit Gottes 217. 269. 362. 675. 689. 692 (ſ. Monotheismus); bei Hegel 384; als Organismus 431. 434; E. der Weltidee 464 f.; der Welt 479. 481. 486 f. 529. 539. 581 f. 596 f. 598 f. 604. 613; E. des Menſchen mit ſich ſelbſt zu erſtreben 154 f. 521. 522; der Menſchheit 530; durch Religion E. d. Bewußtſeins 555 f.; E. von Natur u. Geiſt 617; des Göttlichen u. Menſchlichen als Tendenz der Religionsgeſchichte 672 f. 635 f. 679.

Einzigkeit Gottes 183. 220. 267. 269. 282. 328. 350. 425. 427. 441; E. des Gottmenſchen 645. 647; E. der inſpirirten Träger der Offenbarung 629. 684. 695.

Eitzen, P. v 9.

Ekſtaſe 268. 350; Gottes? 450. 622. 624 f.

Eleaten 187. 236.

Elohim 223.

Elwert 189. 620.

Emanatismus 219. 296 f. 351. 439. 448. 462. 477 f. 536. 698.

Empfänglichkeit, im Erkennen 51 f. 55. 58; Gottes (vgl. 497) 313 f. 447. 458; des Niederen f. d. Höhere 482. 488. 491. 504. 509. 513. 517. 525. 530. 533. 542 f. 547. 558. 560 f. 566 f. 570. 572 f. 581 f. 590. 594 f. 604. 612 f. 626. 631. 636. 664. 674. 697.

Empfindung 506. 510.

Empirie anregend für die aprioriſchen Erkenntniſſe 150 vgl. 255. 265. 274; E. im Unterſchied von d. in ſich Wahren 428. 600 f. 633 f.

Empirismus 47. 108. 111.

Encyclopädie, theol. 15.

Endemann 230.

Endlichkeit der Welt ſchließt nicht Gottes Mittheilung aus 455 f.; Religion Erhebung über die E. 548; E. u. Böſes 693.

Energie der Wahrheit 616 f.

Engel 534 f. 538 f.

Entwickelung 509. 511. 514. 541. 565. 576. 612. 640; ſ. Allmählichkeit.

Erbſünde 532.

Erde 688.

Erfahrung 12; ſinnliche 48 f. 54 f. 57; Gottes 58. 79; von der Göttlichkeit der Schrift 82; ſ. Glaube; E. anregend für das Wiſſen 150 vgl. 505. 605 f., ſ. Empirie.

Erhabenheit Gottes 183 f. (259) 328 f. 351. 361. 425 f. 430. 551. 599. 624. 697 f.

Erhaltung der Welt 457. 478. 482. 483 f. 501. 528 f. 533. 571. 577. 581 f. 589 f. 598 f. 611. 619. 625. 628. 639. 657. 658 f. 660 f. 666. 671. 696.

Erinnyen 263.

Erkennbarkeit Gottes, Erkenntniß 192 f. 197; unvollkommen, aber durch Gott wachſend 198; E. der Wunder 616. 618 f.

Erkennen iſt ſittlich 47 f. 51 f. 116. 519 f. 512; Maßſtab für Religion 545. 548. 551. 554. 556. 558. 629. 632. 638. 666.

Erleuchtung 128. 627. 630. f. 632. 638. 639.

Erlöſung 640.

Erwählung 499. 532.

Erweckung 638.

Eſſäer 536.

Ethiſches, Ethiſch Gutes; die Idee des Ethiſchen iſt das Mittelglied zwiſchen der erſten und zweiten Schöpfung 155; E. Gutes 290 f. (§§ 11. 12) 295 f. 325. 329; das vollk. Ethiſche iſt trinitariſch 395. 410 f. 415. 419. 427. 437. 501. 509. 512; das E. in der Rel. 554. 561. 563. 617. 686. 689. 691. 697 f.

Etrusker 675.

Eunomius 198. 236.

Evolutionismus 528.

Ewige Wahrheiten 48. 103 f. 150 f. 271. 276. 312. 412. 416. 428. 452. 581. 634.

Ewigkeit Gottes 226. 230. 323; der Schöpfung 459. 467 f.; des Geistes 525. 691.

Familie, die Trinität als F. 377. 409; d. Menschheit F. 531. 557.
Farrar 635.
Fatum 266. 286. 302 f. 307. 329. 415. 417 f. 429. 490.
Fetischismus 674. 681. 682. 685.
Feuerbach 121.
Fichte, J. G. 49 f. 52. 60. 94. 211. 421. 546.
Fichte d. J. 62. 225. 385 f.
Fides historica 79. 145. 162; divina 79. 87. 89. 90. 95. 140. 164. 635.
Finalursache 264. 296—298.
Fischer, K. Phil. 385. 386.
Form (im Gegensatz zu Stoff) 462. 473 f.
Formalprincip 143. 401. 663. 670.
Formprincip 257; Gerechtigkeit für sich formal 291.
Frank 3 f. 30 f. 37 f. 156. 161. 198. 244 f. 392. 399. 420. 435. 594.
Freiheit 288. 313. 319 f.; Auctor. u. Fr. 401; Freies in Gott 415. 417 f. 428. 430; F. in der Welt von Gott gewollt 457 f. 471. 488 f. 493 f. 496 f. 510 f. 517. 519 f. 548. 551 f. 553 f.; absolute 555; positive Fr. mitgetheilt von Gott 557. 558 vgl. 575. 600. 614 f. 638 f. 685 f. 688. 697.
Frömmigkeit, s. Religion 544 f. 547 f. 553 f. 560. 564. 576. 632. 666. 675. 695.

Gattung 533. 563 f. 571. 639. 657.
Gattungsbewußtsein, in Bez. auf Gewißheit 61. 62. 513 f. 531 f. 557. 563. 639.
Gaunilo 204.
Gebet 558 f. 675.
Gebetserhörung 446.
Gefühl 510; G. ist noch nicht Religion 544 f. 549; religiöses G. 550. 554. 556 f. 638. 640. 683.
Gehorsam, des Sohnes 417. 419; G. gegen d. Gesetz 68 f.
Geist und Natur 271 f. 279 f.; Verh. d. Gerechtigkeit z. Geist 286. 291 f.; Gott G. 263. 269 f. 323. 422; d. G. im A. T. 332; trinit. G. 336 f. 345. 399. 404. 406 f. 420. 658 f. 665. 668; G. u. Materie 478; G. u. Natur 479. 500. 504. 509. 600. 605. 612 f.; der Mensch als G. 510 f. 522. 525. 540; G. der Religion 550; des Gebets 560.
Geistesmittheilung 664, s. Inspiration.
Geistigkeit 230. 263. 270. 272. 281. 310 f. 420. 434. 501.
Gemeingeist 564. 566. 578.
Gemeinschaft, religiöse 131 f., s. Kirche 557. 513 f.; Lebensg. mit Gott 551 f. 562 f. 637 f. 659. 663.
Gemüth 542. 549. 558 f. 570. 575. 577. 676.
Gerechtigkeit 177. 259. 264. 270. 272 f. 278; Gott in sich gerecht 280 f.; in der Welt 284. 286 f.; G. Gottes ist Selbstzweck 291 f.; G. u. Heiligkeit 308 f.; ihr Wesen 325 f. 351 f. 413. 438. f. 443. 457. 495. 497. 503; angeborene G. des Menschen 519; Gottes 554. 678. 692; göttl. G. im Heidenthum 693. 701.
Gerhard Joh. 80. 182. 316. 366. 372. 497. 589. 616.
Germanische Religion 675. 678 f. 688. 691 f.
Geschichte 265; der Sohn Princip d. G. 417; Gottes Verh. zur G. 443. 445. 470 f. 508. 517. 531. 536. 540. 561. 568. 573 f. 578. 600 vgl. 636. 659; G. ein wesentl. Theil des Glaubensinhaltes 33 ff. 660. 662. 669. 674. 686 f. 698. 702 f.
Gesetz, Gesetzlichkeit, Sein Sollendes 292. 298; Gott nicht nur G. 303. 325. 414 f. 429. 445; der Vater gesetzgebend 416; Gesetzlichkeit 99. 401. 413. 419; Christenthum Gesetz? 68 f., vgl. 495. 552. 575. 639. 725; G. der Religionsgeschichte 671. 678. 686 f.; unpersönliches G. 692.
Gesetzgebung in den Religionen 677 f.; hebräische 696. 700.
Gesinnung, ethische 305. 544.
Gewissen 90. 143 f. 158. 298. 419. 429; der Welt 304; Kirche das G. des Einzelnen 413; G. im Allgemeinen 488. 495. 512. 552. 554. 575. 577. 607. 638. 666. 674. 678. 700.

Gewißheit, des Glaubens entspricht den Gesetzen der G. 20; formale G. 45. 47; Wesen der G. 52 f.; unmittelbare 55 f.; religiöse u. wissenschaftliche 58 f. 71. 96. 146 f. 669. f. 732; christliche 139 f.; persönliche 101; gattungsmäßige 65. 76. 61 f.; Umfang d. G. 60; G. v. d. Inspiration 82 f. 558. 573. 631. 638.

Glaube, Nothw. der Begründung 3. 4. G. ist Ausgangspunkt f. Dogm. 13 f. 20. 155 f. 159; Begriff 17; G. Grundlage des Wissens 60. 146 f.; Kirchengl. 68 f.; Schriftgl. 80 f.; historische Empfehlung des Glaubens 91 vgl. 67; Auctoritätsgl. 95 f.; G. u. Philosophie 109 f.; G. u. Zweifel 115 f. G. u. Gewißheit 139. 143; G. u. Wissen 146 f. 153; G. u. dreifache Heilscausalität 350 f.; G. stellt der Wissenschaft Probleme 379 f. 397 f. 399. 400 f.; seine universale Richtung 148. 363; Erkenntniß d. G. in seiner Begründung 295. 558 f. 659 f. 668; G. u. historische Forschung 669 f., s. Pisteologie.

Gliederung des Systems 164 f. 169. 171.

Gnade 3. 17. 414. 518. 519. 640.

Gnadenmittel 131. 136 f. 663.

Gnosis 150. 153; christl. 324. 396.

Gnostiker 350 f. 236. 462.

Godet 635.

Goltz, v. d. 133.

Götterſystem, vertritt d. göttl. Einheit 676.

Gott, s. Eigenschaften, Trinität, Gottesidee ꝛc.

Gottebenbildlichkeit 183. 401. 406. 419. 427 f. 439; der Welt 454. 463. 547. 583.

Gottesbewußtsein, d. Grund aller Gewißheit 61 vgl. 146; neues G. 142; es begründet nicht Gott 172 vgl. 216; 505. 512. 517. 521. 532. 539. 549. 590. 606. 618. 636. 683 f. 686 f. 696.

Gottesidee, ob angeboren 201; die christliche ist in sich wahr u. nothw. 157; Einheit der christl. u. allg. vernünftigen 158. 324. 329. 399 f. 545; G. That Gottes 552; G. grundlegend für d. Religion 672. (677.)

Gottmensch 657 f. 668. 679; Idee des G. im Heidenthum 698.

Grade der Inspiration 637. 704.

Gregor d. Gr. 589.

Gregor Naz. 361. 436.

Gregor Nyss. 366. 375. 435.

Griechische Religion 250. 257 f. 266. 276. 675. 677. 678 f. 683. 688. 692. 695.

Grotius 378. 625.

Günther 389.

Güte, physische 253. 258. 261. 263. 280. 296. 351. 561; ethische 325. 362. 413. 439; G. der Welt 502 f. 504. 511. 514; des Naturgesetzes 609; Gottes 698.

Hamberger 174. 247. 248.

Hamilton 194 f. 413.

Harmonie 255. 257. 271. 325. 405. 441; vollendet durch Liebe 446. 503. 606.

Harms, Fr. 249. 478.

v. Hartmann 108. 113. 217. 254. 263. 384. 474.

Hase 555.

Hebräische Religion 202. 223. 258 f. 292. 298. 307 f. 326. 329 f. 460. 576. 691. 696 f.

Hegel 102. 185. 192. 211. 228. 236 f. 258. 268. 301. 383 f. 421. 451.

Heidnische Religionen s. Polytheistische Religion 672 ff. u. Literatur 673.

Heiligkeit 279. 287. 292. 308 f. 325. 416. 430. 439. 539. 554. 638. 691; die Götter nicht heilig 696. 694. 696. 698. 700.

Herbart 441. 108.

Hermes 73 f.

Hilarius 361. 367. 376. 435.

Himmelreich 542.

Hippolytus 351.

Hirzel 609.

Historische Prüfung des Wunders 594. 609; Glaubwürdigkeit 661 f. 669 f.; die hist. Forschung ist selbständig 670 f.

Höpfner 589.

v. Hofmann 219. 342. 371. 387. 497. 535. 630.

Homogeneität des Subjects u. Objects 53 f. 117; des Subjects mit dem Christenthum 128; der objectiven u. subjectiven Dogmen 428.

Homousie 360 f. 657.
Hugo, v. St. Victor 377.
Humboldt, Alex. 530.
Hume, D. 241. 618.

Jakobi, F. H. 3. 60. 102. 106. 193 f. 423.
Idealismus 49. 102 f. 108. 111; führt zu Egoismus 77; Auffassung der Materie im J. 477 f.
Idee, der Gottebenbildlichkeit von ihrer Verwirklichung zu unterscheiden 517 f.; J. der Religion 568.
Identität 195. 222 f. 235. 237. 240. 244. 405; ethische J. 444. 485. 574.
Jehova 202. 221. 260. 267. 282. 308 f. 331. 333 f.
Ignatius 353.
Immanentia 371. 433.
Immanenz 229 f. 329. 333. 348. 351. 362. 395. 397. 426 f. 429. 443. 456. 581 f. 599.
Immaterialität Gottes 225 vgl. 473 ff.
Inder 675. 677. 678 f. 687. 692.
Indifferenz 236; Gott ist nicht J. 281. 412. 430 vgl. 518.
Individualität 464 f. 478. 513. 565 f. 631 f. 636. 660. 666 f. 690.
Individuum, im Verhältniß zu Person u. Subject 427. 514. 531 f.
Inductionsbeweis unvollkommen 24 f.; f. Gott 200; f. d. Zweck 252; f. das Recht vgl. 275.
Ineinsbildung, wissenschaftliche, der ersten und zweiten Schöpfung 149. 158. vgl. 154. 324. 329 f. 399 f.
Inspiration 81 f. 89 f. 133 f. 163. 169. 577. 620 f.; Theorie der Assistenz 625; dogmatische Darstellung 627 f. 663 f.; Literatur 620 f.
Intellectualismus 4. 22. 84 f. 92. 545. 548. 637.
Intelligenz, Gott 253. 271. 290. 292. 296. 310 f.; J. u. Persönlichkeit 323; J. u. Trin. 386 vgl. 422. 441; ihre Mitwirkung bei der Schöpfung 463 vgl. 452. 472. 475.
Intuitives Wissen 499 f. Anschauung 556.
Johannes v. Damaskus 181. 227. 364. 366. 371. 376.
Irenäus 351.
Irrthum 640. 662. 666. 685.
Juridisches Argument für Gottes Dasein 272 f.; für Unsterblichkeit 524.
Jus talionis 287.
Justinus M. 674.
Justitia, ihre verschiedenen Formen 275. 281—285; originalis 516.

Kabbala 536.
Kahnis 371.
Kanon 667.
Kant 45 f. 94. 102. 106. 204. 207. 241. 251 f. 272 f. 292 f. 298. 300.
Keckermann 378.
Keltische Religion 269. 691.
Kirche verkündigend 66. 131 f.; erziehend 67; Infallibilität 74; Autorität 98. 412. 541. 565.
Kirchlichkeit der Dogmatik 163. 347.
Köstlin 32. 42. 44. 151. 597. 603 f. 630. 633.
Kosmogonien 692.
Kosmologisches Argument 234. 240 f. 251. 294.
Kräfte 603 f.
Kraftcentren 488 f. 502 f.
Kreislauf der heidnischen Religion 690 f.; philosophischer Denkweisen 112 f.
Kriticismus 111.
Kritik 81. 107. 133. 135. 667.
Kunst 680. 695.

Lange, Alb. 24. 48.
Lange, J. P. 13. 438. 633. 635.
Leben 239 f. 244 f. 253. 257. 295 f. 325. 362. 384; trinitarisches 395. 403 f. 434; L. u. Licht 34; L. u. Geist 442. 478. 492. 501; der Natur 502; der Seele 525 f. 528; Religion Lebensgemeinschaft 551 f. 553. 687; L. der Welt 483.
Lebendigkeit Gottes 246. 443 f. 446 vgl. Leben.
Legales Wollen 545. 701.
Leib 507 f. 532.
Leibniz 49. 379. 414. 466. 478.

Leſſing 94. 102. 378. 672.

Liebe 177 f. 297. 303. 309. 351 f. 377. 386; Selbſtliebe in Gott 393. 425; L. ſelbſt trinitariſch, nicht nur ihre Bethätigung 394 f. 409. 414 f. 420; univerſal 426; die L. u. die göttlichen Eigenſchaften 430. 437—447; d. Welt v. Gott geliebt als liebenſollende 457 f.; L. zureichender Weltgrund 450 f. 453. 463 f. 491. 495. 497; Gattungsbew. die Wahrheit der L. 513; L. Grund der Unſterblichkeit 524 vgl. 539; Gott L. 542. 554. 638. 640. 659.

Liebesleben Gottes u. der Welt ein ſeliger Kreislauf 463. 464.

Liebner 162. 192. 377. 392. 394. 435. 438.

Lipſius 24. 186. 423. 555.

Löſcher 589.

Logik, Logiſches 158; immanente L. der Welt 254. 413; in Gott 271. 276. 278; in der Trinität 376. 405 f. 418; L. der Liebe 440. 463; logiſches prius 467 f.

Logos 149. 158; bei Philo 335; bei Johannes 341 f. 344; bei Sabellius 354; Princip der Offenbarung 416; der Welt 478. 502. 533. 578. 657. 671.

Lombarde, Petr. 366. 376 f.

Lotze 227. 422. 441. 592. 603 f.

Lücke 386. 388. 630.

Luther 78. 85. 98. 130. 143. 375. 380. 625. 635.

Macedonius 362.

Magie 414 f. 518. 519. 573. 612. 659.

Maleach 333.

Malan 609.

Mallebranche 49.

Manichäismus 33. 124 f. 462. 511. 631.

Manifeſtation 577. 580. 584. 605. 608.

Manſel 194. 413.

Mantik 703.

Marcell 354. 457.

Marcion 351. 353.

Marheineke 182.

Martenſen 100. 162. 187. 320. 397. 435. 498. 545.

Maß 250. 253 f. 257. 259. 263 f. 271; M. u. Gerechtigkeit 277 f. 283. 503. 606. 638. 680.

Materialismus 25. 47. 75. 108. 111. 197; ausgeſchloſſen 221. 248 f. 251. 474. 530. 532.

Materialprincip 143. 401. 668. 670.

Materie 221. 248. 257. 461. 474 f. 538. 540. 601. 692. 693.

Mathematiſche Wahrheiten 48. 150. 254 f. 271. 276. 278 f.

Mechanismus 528. 477. 529. 576. 600.

Melanchthon 6. 374. 378 f. 380.

Mendelsſohn 207 f.

Menſch und Natur 503 f. 506 f. 530. 533; M. u. Engel 539; Natur des M. 543 f. 657. 659; der M. in der Religion thätig 553; d. M. wunderthätig 608 f., ſ. Anlage, Anregung, Arten, Ebenbild.

Menſchenpaar, erſtes 526 f. 530.

Menſchenſohn 657.

Menſchwerdung Gottes 102. 658 f. 669. 671. 691; ihre Nothwendigkeit von Gott und vom Menſchen aus 642—657; ihr Zuſammenhang mit der Idee der Vollendung der Welt u. der Offenbarung 656 f.; falſche Auffaſſungen dieſer Nothwendigkeit 646. 655 f.

Meſſianiſche Idee 523. 708 ff.; Zuſammenhang mit der Geſchichte u. ihrer typiſchen Auffaſſung, beſonders den theokratiſchen Aemtern 705—712.

Metaphyſik, des göttl. Selbſtbewußtſeins 427 vgl. 405 f.; der Liebe 420. 427 vgl. 409 f.; metaphyſ. Argument f. die Unſterblichkeit 523.

Methode, dogmatiſche 155. 160 f.; M. d. dem Gottesbeweiſe 234; hiſtoriſche M. 670.

Mikrokosmus, der Menſch iſt potentiell M. 55. 507. 525.

Mill, St. 48. 269.

Mittel und Zweck 252 f. 265. 269 f. (vgl. 280) 284 f.; die Eigenſchaften in Gott verhalten ſich zur Liebe wie M. u. Zw. 438 f.; M. u. Zw. 479 f. 494. 497. 505; Chriſtus nicht bloß M. 657.

Mittheilungsſucht 504.

Mitwirkung 482. 590.

Modalismus 367. 383.
Möglichkeitsgrund ſ. Urmöglichkeit 599.
μοῖρα 676.
Moloch 263. 267. 270.
Monarchianer 336. 347. 352. 373.
Monismus 108 f. 113. 119. 144. 351. 529. 555.
Monotheismus 218. 348. 352. 362. 431. 676. 682 f. 684. 697.
Montanismus 624.
Moraliſches Argument 292 f.
Mornäus 378.
Müller, Jul. 9. 23. 160. 392. 403. 480. 597. 601 f. 619.
Müller, Max 676.
Muhamedanismus 267. 328. 493.
Myſticismus, Myſtik 47. 182. 187. 218. 236. 247; orientaliſche 262. 328; Myſtiker 450. 492; ſpeculative und praktiſche 547.
Mythen 675. 689.

Nationalkirche 67 f.
Natürliche Religion 552 vgl. 573. 575.
Natur in Gott 247 f. 257. 296; N. nicht paſſiv in Gott 249 f. 271; N. nicht Gott 255. 302. 329; die N. in Gott iſt nicht ſchöpferiſch 463 vgl. 453; N. Gottes im Verh. zur Welt 475 f.; N. u. Geiſt 271. 279 f. 284 f. 478. 479 f. 481. 500. 502 f. 507. 522. 529 f.; die N. u. die Engel 535. 540; N. u. Religion 553 f. 579 f. 598 f. 605 f. 612 f. 662. 674. 684. 686.
Naturgeſetz ſ. Naturzuſammenhang.
Naturleben 252. 269.
Naturweſen 488; der Menſch N. 507 f. 517. 522. 525. 529; N. nur Gattungsproduct 533.
Naturwiſſenſchaft u. Religion, in Bezug auf Gewißheit 59; N. u. Zweck 264. 477. 527 f. 540. 612.
Naturzuſammenhang 479 f. 488. 581. 589. 594 f. 598 f. 601 f.
Negation als unterſcheidend Gott und Welt 218. 692.
Neoplatonismus 181. 236 (262) 481. 690.
Newton 227.
Nichtich Gottes, ſ. Gedanke in Gott möglich 452.
Nicolaus v. Cus 450.
Nihilismus 114 f. 108. 236.
Nirwana 256. 688.
Nitzſch, C. J. 9. f. 21 f. 161. 178. 191. 367. 399. 630.
Nitzſch, C. L. 94. 579.
Nitzſch, Fr. 583.
Noet 353.
Nomismus 429.
Nothwendiges; factiſch N. 295; in ſich N. 295. 299; in Gott 441; ethiſch N. 411 f. 417 f. 428. 439. 458. 495. 518. 520; logiſch od. Vernunft N. 213. 255. 274. 298; N. der Wahlfreiheit 494 f.
Nützliches 256 vgl. Zweckmäßiges.

Occidentaliſche Denkweiſe 685 f. 688 f.
Oekonomiſche Trinität ſ. Trinität.
Oettingen, v. 68.
Oetinger 247. 250. 450.
Offenbarung 78 f. 86 f. 93. 167. 169 f. 216. (309) 329; im A. T. 332 f.; trinitariſch 336 f. 342. 344 f. 356. 434. 436. 506. 553. 569 f.; Merkmale der O. 572 f.; Form der O. 577 f.; Inhalt der O. 637 f.; O. mit Beziehung auf die Sünde 640 f. Auch die Heiden haben Antheil an O. 674 f.
ὁμοίωσις 516.
Ontologie ſ. Metaphyſik.
Ontologiſches Argument 202 f. 213 f. 216 vgl. 177. 234. 310. 437.
Opfer 679. 694. 727.
Orakel 694 f.
Ordnung, Gott Princip d. O. 255. 263. 271. 295. 638; höhere und niedere 601. 613. 680.
Organismus 253. 258. 261; Gott iſt abſoluter O. 396. 404. 432 f.; die Welt O. 459. 464 f. 486. 492. 495. 513 f. 533. 564 f. 569. 600. 604.
Orientaliſche Denkweiſe 684 f. 687 f.
Origenes 311. 423. 464. 466. 467. 470. 478. 624.

Orthodoxismus 545.
Οὐσία 364.

Paläontologie 503. 600.
Pankosmismus 108. 110. 326 f. 691.
Pantheismus 33. 108. 110. 112. 187. 191. 217. 221. 228 325. 327 f 350 f. 355. 359. 362. 374. 382. 395. 429. 443. 476. 546. 555. 598 f. 684. 686. 689. 690 f. 698; ſeine Formen 240; dynamiſcher 242; P. des Lebens 247; der Weltordnung 292. 294; ethiſcher 304. 315. 320.
Paracelſus 592.
Patripaſſianismus 353.
Paulus, Dr. 94.
Peip, A. 377. 392.
Pelagianismus 33. 93. 124 f. 359. 414 f. 518. 561. 626.
Pelt 9.
περιχώρησις 371. 431. 433 f.
Perſiſche Religion 267. 268. 536. 675. 677. 678 f. 691. 692. 699.
Perſönlichkeit Gottes 246. 306. 323. 326. 330. 396. 420 f. 542. 547. 700; P. u. Eigenſchaften 430. 436 f.; P. u. Perſonen 431 f.; P. im Unterſchied von Subject 427; chriſtliche 140 f. 147. 149. 401. 414. 458. 514. 524. 532. 561. 572. 625. 636. 659. 680; der Götter 687. 689 f. 691.; Verhältniß der göttl. Perſönlichkeit zur Abſolutheit ſ. Abſolutes; Perſon, Trinität.
Perſon, im trinitariſchen Sinne 364 f. 430. 431 f. 434 f.; Perſon als Gegenſtand des Rathſchluſſes 497 f.
Peſſimismus 111. 114 f. 125. 503.
Peyrerius 527.
Pfleiderer, O. 186. 192. 211 f. 421 f. 424. 676.
Phänomenalismus 108. 111.
Phantaſie 120. 151. 675. 698; Gottes 454. 469.
Philippi 177. 186. 196. 227. 519. 630.
Philo 296. 335. 624.
Philoponus 369.
Philoſophie; Gang der P. ſeit Kant 108. 568.
Phöniziſche Religion 270. 691. 692. 694.
Phrygiſche Religion 268.
Phyſikoteleologiſches Argument 250 f. 255. 310.
Phyſiſches und Geiſtiges 262. 281. 285. 295. 301. 325. 329. 482; Ph. u. Ethiſches 410. 417. 441 f.; Ph. Ableitungen der Welt 448. 449. 501. 529. 687. 689; phyſiſcher Begriff des Böſen 693 f. ſ. Natur.
Piſteologie 15 ff.
Plato 277. 280. 307. 348. 357. 411. 675. 679. 689.
Plitt, H. 392.
Pneuma 628 f.
Polytheiſtiſche Religion 202. 218. 223. 258 f. 261. 306 f. 315. 329. 331. 348. 351. 672 f. 676 f. 682. 685.
Poſitivität der Offenbarung 572. 575 f.
Potenz 245. 247. Potenzenlehre Schellings 389. 451; in Gott 452. 475; in der Natur 481. 488. 528 vgl. 573 f.
Prädeſtination 286. 319. 323. 413. 445.
Präexiſtenz d. Chriſtenthums in Gott 170; der Rechtsidee 276; Chriſti 341 f.; in Adam 481.
Präexiſtentianismus 526. 531 f.
Praxeas 353.
Praxis 544 vgl. 548.
Preis Gottes 559 f.
Préſſenſé, E. de 635.
Prieſterthum 677. 705 ff.
Princip. essendi für das Chriſtenthum 156 f.; cognoscendi 156 f.
Prolegomena zur Dogmatik 21 f. vgl. 167.
Prometheus 688.
Prophetie 499. 576. 614. 639. 677. 696. 702 f. 708 ff.
πρόσωπον 364.
providentia universalis, specialis etc. 500.
Pſychologiſche Ableitung der Religion 24. 167. 543 f.; pſych. Beweis für Gottes Daſein 200.
Pythagoras 675.

Quantitative Unterſcheidung Gottes u. der Welt 698, ſ. Aſeität.
Quatrefages 530.

Quenstedt 182. 188. 227. 312. 314. 316. 467. 625.
Quietismus 553.

Rache, Gerechtigkeit u. R. 287.
Rathschluß 416. 445. 472. 496 f. 502. 595. 642—658.
Rationalismus 4. 94. 103 f. 133. 336. 359. 375. 382. 524. 572 f. 591. 623 f. 626.
Raum 225 f. 443 f. 468. 661, s. Allgegenwart.
Raumfreiheit 229. 323.
Raymund v. Sabunde 537.
Realismus 250.
Realprincip, Gott R. d. Wissens 172. 193.
Receptivität Gottes 313 vgl. 447; des Menschen 465, s. Empfänglichkeit.
Recht 262. 274 f. 638. 680 f. 695; aprioriſch 275. 279. 291. 297.
Rechtfertigung 40. 445.
Reformation, ihr Glaubensbegriff 77 f.; Verh. d. R. z. Trinitätslehre 379 f.; d R. mehr anthropologiſch u. ſoteriologiſch 379 f 397 f.; in der R. Einigung von Auctorität u. Freiheit 411 vgl. 397 419. 624 f.
Regierung, d. Welt 457. 491 f. 591 f. 609. 690. 696.
Reich Gottes 525. 497. 463. 535. 563. 609. 647 ff. 731.
Reiff 29.
Reinhardt 187.
Religion 106. 109 f. 118 f. vgl. 120 f. 131. 140 f. 149. 169. 171. 216. 294. 317. 327. 428.
Religionen 235; ihre Gottesbegriffe (vgl. 236. 245. 250. 262. 267. 268. 269. 270. 292) 486. 492. (499) 500. 514. 529. 539. 542 f. 551 f. 569 f. 575. 632. 674. 682 f.
Religionsgeſchichte 670 f. 682; d. Heidenthums 670 f.; Hebräiſche Relig. 696 f.
Religionsmengerei 696.
Renan 618.
Reuſch 383.
Richard v. St. Victor 377.
Ritſchl 175. 579. 671. 680.
Ritter, H. 57. 117. 174. 212 f. 349. 488.
Römiſche Religion 250. 256. 258. 688. 692. 695.
Romang 192.
Rothe 8. 60. 162. 178. 180. 187. 247. 313. 320. 390. 446. 453. 457. 464. 467. 480. 484. 487. 491. 498. 499. 541. 543. 577. 580. 588. 594. 597. 599 f. 602 f. 616. 618. 630.
Rougemont, Fr. de 635. 637.
Ruhe Gottes 473.

Sabäismus 536.
Sabbath Gottes 473; des Menſchen 557.
Sabellianismus 244. 336. 338. 344. 353 f. 357. 367. 374. 383 f. 405.
Sack, K. 168. 633.
Sacrament 136 ff.
Sartorius 9. 245. 392 f. 438.
Schechinah 335.
Schelling 102. 118. 185. 211 f. 217. 219. 236. 239 f. 296. 301. 383 f., 389 f. 451. 476. 478. 507. 527. 537. 538. 667. 683. 686.
Schenkel 512.
Schleiermacher 4. 5. 8. 19. 22. 117. 160. 169. 185. 191. 194. 212. 229. 232. 300. 317. 319. 384. 467. 497. 499. 511. 535. 536. 543. 544. 545. 549. 553. 554. 562. 574. 580. 588. 594 f. 630. 632; Gott nach S. Subject-Object 422.
Schmid, Chr. Fr. 155. 630.
Schmid, Karl 481. 528. 592.
Schmieder 381.
Schöberlein 247. 378. 409. 532.
Schönheit 250. 253 f. 256 f. 260 f. 274. 325. 405. 441; S. durch das Ethiſche vollendet 446 vgl. 271. 295. 503. 606. 638. 680.
Schöpfung, 459 ff. 671. 692. 696 698; erſte u. zweite 149. 154 vgl. 324. 329 f. 399 f.; Sch. der Welt nicht Vollendung 457. 458; Sch. aus Nichts 461. 473 f.; durch Nichtſein hindurch 472; Sch. weiſt auf Erhaltung 486. 491. 501. 517; Acte der Sch. 478 f. 527. 528 f. 531. 533. 540; ſchöpferiſche Momente in der Rel. 550 f. 571. 577. 639; Sch. u. Wunder 589 f.

Schopenhauer 108. 113. 263. 384.
Schrift 22. 28. 77 f. 82. 87 f. 133 f. 144. 156. 159. 163. 200. 623 f. 626. 668. ſ. Inſpiration.
Schriftmäßigkeit der Dogmatik 163.
Schuld, Schuldbewußtſein 128 ff. 640. 678. 693. 694 f. 699.
Schweizer 23. 542. 583.
Scientia Dei libera, necessaria etc. 312 f. 315. 322 f. 452.
Secte 565.
Seele 525.
Sein; iſt Gott das S.? 234 vgl. 175 f. 236. 240 (296. 297); Gott alles S.? 422 f.; Gott denkt ſein S. 311. 405. 422; ethiſches S. 325 f. 303. 410. 299 f. 414 f.; Kategorie des S. 501. 555. 639.
Selbſtändigkeit hiſtoriſcher Forſchung 670 f.
Selbſtbeglaubigung der Wahrheit 75 f. 143. 168 vgl. 624. 668.
Selbſtbegründung der Wahrheit 162 vgl. 146. 149 f. 158; des Chriſtenthums 160. 166 f. 171; Gottes 403 f. 245. 474; die abſ. S. nicht mittheilbar 457. 483; ſ. Aſeität.
Selbſtbehauptung 282. 297 f. 309. 314. 325 f. 351. 357. 361. 418 f. 425 f. 430. 438 f. 443. 451. 693.
Selbſtbeſchränkung Gottes? 321. 442. 489.
Selbſtbeſtimmung Moment der Perſönlichkeit 306. 420. 558.
Selbſtbewußtſein 46 f. 53 f. 505. 510. 521. 532. 557. 622. 636. 683. 685 f. 688. 703; ſ. höchſte Form iſt durch Gottesbew. begründet 61. 555; chriſtliches 142. 154; Gottes S. 323; es iſt trinitariſch 405 f. 420. 422. 433. 452.
Selbſtbezeugung Gottes 551. 553.
Selbſtentäußerung 495.
Selbſtmittheilung 298. 351. 357. 361. 426 f. 430. 439. 443. 451. 455 f. 458. 478. 542 f. 556. 561. 582 f.
Selbſtreproduction 483 f. 487. 501.
Selbſtſetzung 485 f. 487; urſprüngliche des Menſchen 533. 546. 561.
Selbſtunterſcheidung in Gott 245. 395. 405 f.; Gottes von der Welt 459; der Welt von Gott 459.
Selbſtzweck 257 (vgl. 261. 274 S. noch nicht d. abſolute Zweck) 265. 291; das Ethiſche abſoluter S. 295. 439 f.; d. Welt S. 457. 464. 492. 524. 556; Wunderthaten S. 616. 617. 657.
Seligkeit Gottes 430. 446 f.; Gott ſchafft nicht, um ſelig zu werden 450; S. d. Menſchen 547. 551. 556 f. 638. 640.
σημεῖον 584 f. 619 f.
Semiten 675. 676. 683.
Sengler 248. 302. 389.
Senſualismus 47 f. 108. 111.
Separatismus 564 f.
Servede 383.
Sichſelbſtgleichheit 244. 319. 443 f. 476; ſ. Unveränderlichkeit, Identität.
Sittenlehre u. Glaubenslehre 9—15. 18 vgl. 119 f.
Sittlichkeit u. Religion 119 f. 428 f. 306 f. 512. 529. 678. 697.
Siwa 263. 267.
Skepticismus 46. 96. 99 f. 108. 111. 115 f. 209. 241. 243. 689. 696.
Slawiſche Religionen 269. 691.
Socinianer 187. 228. 320. 336. 375. 381. 413.
Sohn 336 f. 368. 408. 417. 478 vgl. Trinität.
Sokrates 675.
Sollen, ethiſches 299 f. 548. 639.
Sophokles 675.
Spinoza 184. 206 f. 237. 242. 264 f. 383. 422. 414.
Sprache 507 f. 514. 531.
Staat 678. 680 f. 693. 695. 700. 732.
Stellvertretung 650 f.; im Wahrnehmen 62 f.
Stifter von Religionen 562 f. 566 f. 578
Stoa 294. 307. 320. 348. 354. 680 f.
Stoff 459. 461. 473 f., ſ. Schöpfung.
Storr 89.
Strafe 285. 413 vgl. 440. 445. 495. 502.
Straftheorien 287 vgl. 440.
Strafwürdigkeit 289.
Strauß 305. 590. 722.
Stufen des Glaubens ſ. Piſteologie 560 f.; S. der Offenbarung 571. 574 f.; der Inſpiration 622. 627 f. 631;

St. der Religionen 671. 678; der hebräischen R. 699 f.
Subjectivität 690 f.
Subordination 336. 334. 353. 368. 370 f. 374. 381. 392. 419. 435.
Substanz 237. 240. 244. 485. 685. 690; bei Sabellius 357.
Succession, zeitliche 470 f.; im Schaffen 479. 480. 561.
Sühne 679. 694. 702.
Sünde, u. ihr Verhältniß zur Menschwerdung 165 f. 541. 561. 565. 629 f. 639. 640 f. 662. 665 f. 684. 699. 702.
Supranaturalismus 4. 22. 85 f. 89 f. 94. 103. 133. 167. 230. 381. 382. 571. 572 f. 598. 608. 623 f. 628. 668.
Suso, H. 130.
Swedenborg 383. 624.
Symbol u. Natur 606 f. 684. 687. 689.
Syrische Religion 262. 266. 267. 691. 692. 695.
Syzygie 676.

Taufformel 335 f. 349 f.
Teleologie 251 f. 260. 264. 292 f. 296 f. 437. 439. 463. 464. 470. 475. 490 f. 504 f. 509. 522. 528. 529. 557. 580. 593. 606. 616 f. 662.
τέρας 584. 615. 619.
Tertullian 67. 151. 351. 541. 657.
Testimonium Spiritus S. 78. 81 f. 159.
Tetradismus 365. 369.
That Gottes 571 f. 574 f. 577. 582. 611. 674. 677.
θεῖον φθονερόν 267. 283.
Theismus 221 599, f. Persönlichkeit.
Theodicee 270.
Theodor von Mopsuestia 506.
Theologia naturalis 30. 86. 170. 175. 251.
Theophanien 584 f.
Theophilus v. Ant. 227.
Theorie u. Praxis 544.
Theosophen 247. 450. 475. 478.
Thetische Theologie 6. 157.
Tholuck, A. 83. 174. 625. 630. 633.
Thom. Aquin. 182. 218. 316. 366. 413 f. 466. 467. 537. 589. 616.
Thomasius, G. 178 f. 187. 370 f. 394. 396. 399. 435. 438.
Tod 288. 503. 507 f. 520. 522. 614. 699.
Todtenklage 262.
Totalität 542. 547 f. 549 f.
Tradition 662.
Traducianismus 526. 532 f.
Transcendenz Gottes 106. 183. 229 f. (261) 323. 326 f. 332 f. 348. 351. 362. 395. 397. 426 f. 429. 443. 456. 582. 599.
Trendelenburg 54. 239. 410. 441. 451.
Trimurti 267.
Trinität 340—448. 298. 303; im A. T.? 331 f.; im N. T. 335 f.; bei d. Aposteln 338 f.; Geschichte d. Trinitätslehre 347 f.; Constructionsversuche 374 f.; positive Darstellung 395 f.; immanente logische 405 f.; physische 403 f.; ethische 402. 409 f. 439; die Anerkennung der ökonomischen führt zur immanenten 336 f. 349 f. 356; jene ist das historische Fundament der immanenten 400; Zusammenhang der Tr. mit den göttlichen Eigenschaften 350 f. 356. 365 f. 430 ff.; ökonomische Tr. 456. 459; die Tr. ist Weltbildend 465 f. 492. 502. 582 f.
Tritheismus 365. 367 f. 392. 409. 431. 435.
Twesten 22. 178. 191. 387. 389. 630.
Typologie, Typik, ihr wissenschaftliches Recht und seine Grenze 705—707.

Uebel 503. 522. 699.
Ueberpflichtiges 413.
Unendlichkeit 224 f.; verträgt sich mit Bestimmtheit 130. 184 f.; 311. 423. 441. 456; Natur und U. 505; U. des Menschen 524. 525. 562 f.; 685. 689.
Unfehlbarkeit 623. 629. 630 f. 633 f.
Ungnade 317. 440.
Universalität des Christenthums 671 f.
Universalprincip 425 f.; 428 vgl. 220. 660; der Gottmensch U. 657 ff.

Universalreligion 562 f. 568 vgl. 572 f.; 638 f.:
Unsterblichkeit 509. 520. 522 f.; 525. 538.
Unveränderlichkeit 222. 231 f. 130. 303 f. 316 f. 350. 443 f. 481. 597 f. Identität, Sichselbstgleichheit.
Unvollkommenheit der Welt 466. 507 640. 685 vgl. 503. 509; der inspirirten Männer 633 f.
Urform, der Welt 475. 478.
Urkunden 133 f. 658 f. 662. 666. 670.
Urliebe, Grund der Liebe in der Welt 458.
Urlsperger 383.
Urmöglichkeit, Gott die U. 214 f. 218. 220. 242. 312 vgl. 441. 452. 487.
Ursprünglichkeit der Offenbarung 572 f.
Urstand der ersten Menschen 520 f. 681.
Urwunder, die Schöpfung 480. 598.

Valentin 350. 450.
Vater 336 f. 339. 368. 408. 416 f. Trinität 248.
Verdienst 413.
Vergeltung 701 f. s. Strafe.
Vernunft und Auctorit. 74; V. u. Glaube 85. 93; V. u. Geschichte 104. 107; V. im Absoluten gegründet 215. 216; V. und Christenthum 158. 169 f. 324. 399 f.; V. und Wunder 480. 519 f.; 529 f.; V. und Religion 544. 573. 577. 669. 682. 689. 690.
Vernunftidee, von d. Absoluten 213 f.; die V. des Zwecks 255. 257; V. der Gerechtigkeit 274 f. 284. 290; V. des Ethischen 298. 303. 415. 418.
Vernunftreligion 123.
Versöhnung 126 f. 128. 133 f. 445. 640. 657. 699. 702.
Vertrag 275 f.
Via negationis, eminentiae, causalit. 188 f. 254.
Vielheit in der Welt 463. 464 f. 513; V. der religiösen Gemeinschaften 562 f. 565 f.
Vollendung der Welt 458; der Offenbarung 639 f. 662 f. 669. 702.
Vollkommenheit der Welt angelegt 465 vgl. 501 f. 504. 508. 511. 514; V. des Menschen 516. 520 f. 537. 614.
Vorbereitung des Christenthums 671; auch durch das Heidenthum 672 f.
Vorherwissen des Freien 319 f. 496 f. vgl. 703 f.
Vorherbestimmung 497.
Vorsehung 320 vgl. 445. 482. 490 f. 501. 594. 605. 662. 673 f.
Vorsittliches 520.
Vorstellung 423, s. Phantasie, Denken, Wissen u. s. w.
Vorstius, Conr. 228.

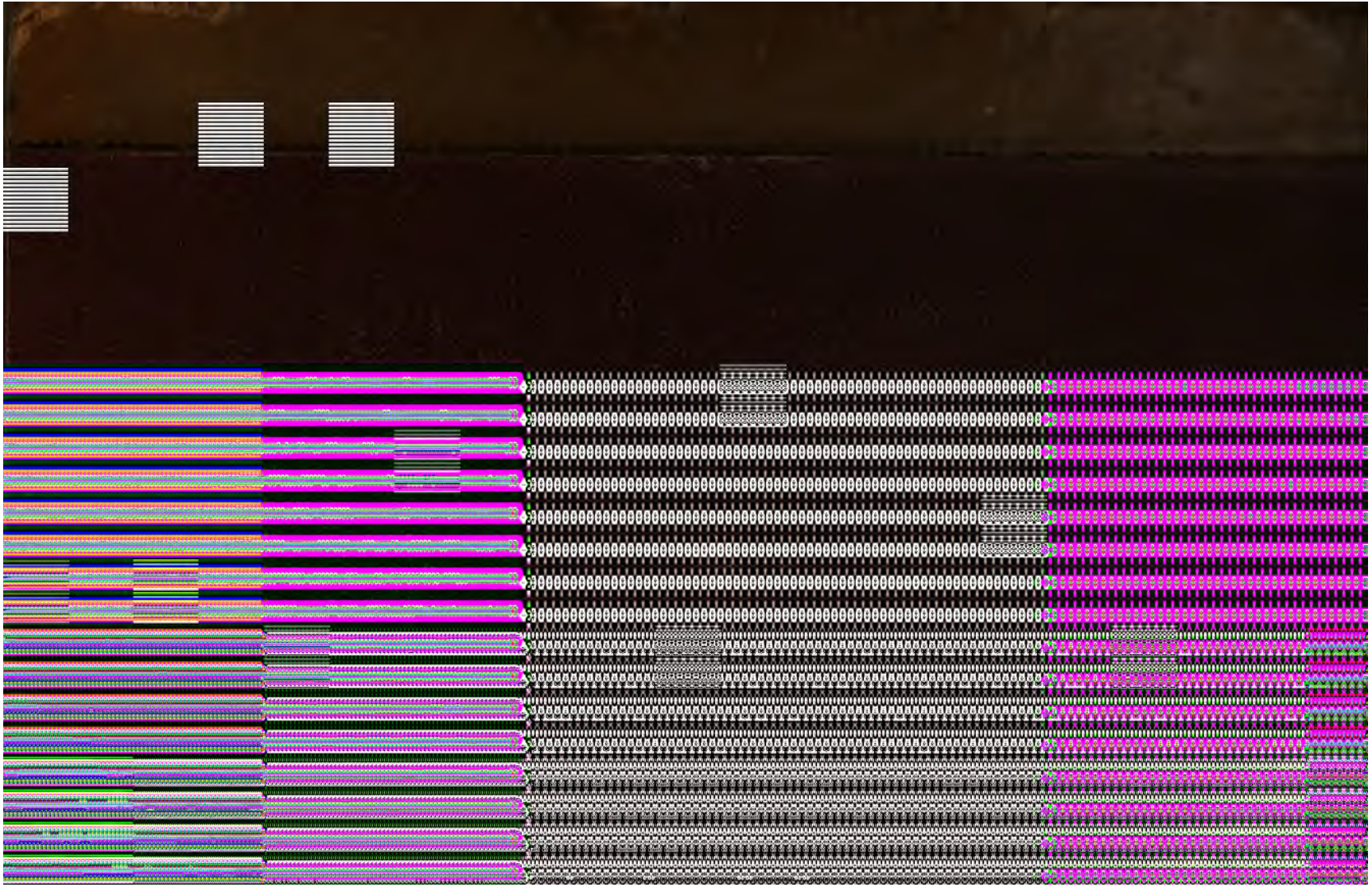
Wagner, R. 532.
Wahres, in sich W. 428. 154. 418. 556.
Wahrscheinlichkeit der historischen Beweise 90 f. 96.
Walch 187.
Wechselwirkung 243 f. 253. 404.
Wegscheider 336. 382. 626.
Weisheit Gottes 177. 260. 264. 283. 290. 298. 309. 310 f. 325; (im A. T. 332. 334) 407 f. 430. 441. 454. 491. 495. 539. 591. 593 f. 638. 640. 662. 680. 700.
Weissagung 671. 702 f.
Weiße 117 f. 225. 248. 385 f. 468. 537. 593.
Welt, Abbild göttlicher Vollkommenheit 448 f.; die W. ist in Welten getheilt, die ein System bilden 466; zeitlose W. 471 f.
Weltbewußtsein 538 f. 590. 618. 622. 636. 682 f. 685 f. 688. 696; die absolute Festigkeit des W. erst begründet durch d. Gottesbew. 61; neues 142. 154; nicht nothw., damit Selbstbew. sei 422; d. W. vermittelt d. religiöse Bew. 460. 505. 513. 521.
Weltentstehung, aus Gott 448 f. 452 f.; ist eine religiöse Frage 460 f.
Weltgeist, ethischer 304. 326. 421.
Weltidee 280. 454 f. vgl. 452. 458. 469 f.; 487 f. 491 f. 524. 533. 574. 581. 595. 604 f.; Verhältniß der W. zur Urform 475. 478 f.
Weltordnung 286 f. 292. 413 (sittliche) 546. 687.
Weltplan s. Rathschluß.
Weltregierung 322. 482.

Weltschmerz 126.
Weltsubstanz, ethische 304.
Weltzusammenhang, s. Einheit. Naturzusammenhang 573 f. 581 f.
Weltzweck 497, s. Vorsehung, Zweck, Rathschluß 539. 561. 658. 671.
Werden 238 f. 240. 305 f. 316. 471. 473. 492. 511. 558. 596 f.; kommt durch d. Zweckbegriff Werden in Gott? 265. 301; W. der absoluten Religion 669. 673. 681.
Werenfels 83.
Wesen, Gottes 173. 177 f. 188; Gott absolutes W. 216. 221. 437; das Verh. des W. Gottes zum Weltstoff 475 f.
Wiedergeburt 140. 445.
Wille 292. 296 f. 302 f. 317. 323. 325 f. 424. 478; W. Gottes als Vorsehung 492 f. 499. 510 f. 519 f. 639 f.; Religion nicht W. 544. 546 f.; religiöser W. 550. 554. 556. 558. 581. 593. 638.
Willkür im Autoritätsglauben 98; Gott nicht W. 281 f. 286. 302. 401. 410. 412. 418. 428. 430; W. nicht Weltgrund 449. 493 f. 495 f. 686.
Wischnu 267.
Wissen 214 f. (192) 264. 272; Gottes 310 f. 315 f. 325 f. 513; v. Wollen unterschieden 499. 510; es ist trinitarisch 395. 405. 421. 424; W. ist nicht absoluter Zweck 325. 440 f.; W. u. Wirken 443 vgl. 296 f. 496 f.; Religion nicht W. 544. 545 f.; W. religiös 550; absolutes 555; unser Wissen v. Gott ruht auf Gottes Sein u. Sich-Wissen in uns 215. 216. 556 f. 640; ist unvollkommen, s. Erkennbarkeit.
Wissenschaft, Selbständigkeit historischer Forschung 670 f.; W. d. den Heiden 695.
Wolf 85 f. 382. 503. 523. 546.
Wort Gottes im A. T. 333, s. Schrift, Urkunden.
Wunder 169. 200; moralisches 413. 479. 480. 531. 573. 577. 583 f.; Wundertheorien 588 f.; dogmatische Darstellung 597 f.; Teleologie u. Erkennbarkeit der W. 616 f.; Literatur 583.
Wunderthäter 608. 619. 620.

ὕβρις 263.
ὑπακοή 575.
ὑπόστασις 364.

Zeit, auch im Verh. zu Gott 225 f. 316 f. 443 f. 467 f. 525. (540) 582. 661.
Zeitfreiheit 230. 471. 582.
Zeitlichkeit der Welt 466 f.
Zeller, E. 599.
Zöckler 527. 530.
Zufall 493 f.
Zufälligkeit, die Welt nicht Z. 449. 495 f.
Zweck 252 f. 255. 257 f.; absoluter 264 f. 269. 273. 279; oberster 297. 325. 441; Z. der Welt 464 f. 480. 491 f. 494 f. 501. 505; s. Teleologie, Selbstzweck.
Zweckmäßiges 256. 263. 271. 295; endlich Zw. 503.
Zweifel 74 f. 95 f.; praktischer 117 f. 120 f. 123 f.; s. Skepticismus.

Verbeſſerungen.

S. 63 Z. 18 von oben lies: um ſo mehr.
- 108 - 8 - - - dann aber (das Folgende „aber" zu ſtreichen).
- 113 - 18 - - ſetze eine Klammer nach „ſei".
- 171 - 5 - - lies: Die Lehre von der Creatur, beſonders vom Menſchen.
- 175 - 20 beizufügen: Religionsphiloſophie von A. Peip 1879; Lic. W. Hermann, die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit 1879.
- 202 - 31 von oben lies: Spinoza, theilweiſe ſchon Carteſius.
- 203 - 1 - - - Das Sein dieſes.
- 205 - 7 - - - den wahren, aber erſt zu beweiſenden Satz.
- 227 Anm. 1 lies: im Raum.
- 227 - 2 - den.
- 227 - 3 - Schwane.
- 363 lies: § 29 b ſtatt § 29 a.
- 403 lies: § 31 b ſtatt § 31 a.
- 412 Anm. lies: allerdings ſtatt aber.
- 469 Z. 29 von oben lies: unterſchieden.
- 584 - 13 - - - Lic. Lommatzſch, Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen 1872.
- 671 - 3 ſtreiche: dazu dienen u. Z. 4 ſtreiche: zu.
- 673 - 20 lies: die aſſyriſche und babyloniſche: Rawlinſon, Smith, Oppert, Schrader, Delitzſch jun.
- 714 - 9. 10 lies: noch gebundene, und 641. 727.
- 716 - 3 lies: weil ſtatt „daß".
- 726 - 20. 21 von oben lies: Welt, daß.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.